

हजारीप्रसाद द्विवेदी ग्रन्थावली^१

आलोचना
मूल साहित्य
कबीर

हजारीप्रसाद द्विवेदी ग्रन्थावली

4



राजचमक प्रकाशन

नवी दिल्ली

मूल्य . रु. 75.00

© डॉ. मुकुन्द द्विवेदी

प्रथम संस्करण : अगस्त, 1981

प्रकाशक : राजकमल प्रकाशन प्राइवेट लिमिटेड,
8, नेताजी सुभाष मार्ग, नयी दिल्ली-110002

मुद्रक : रुचिका प्रिण्टर्स, दिल्ली-110032

कलापक्ष : मोहन गुप्त

HAZARI PRASAD DWIVEDI GRANTHAVALI

Price : Rs. 75 00



“काव्य-जैसी सुकुमार वस्तु की आलोचना के लिए अपने संस्कारों से बहुत ऊपर उठने की जरूरत है; फिर वे संस्कार चाहे देशगत हो या कालगत।”

—विचार-प्रवाह



भूतपूर्व राष्ट्रपति डॉ. राधाकृष्णन् और आचार्य द्विवेदी :
 टैगोर पुरस्कार के अवसर पर

"दुर्बार काल-स्रोत सबको बहा देगा । मुनहले अक्षरों में छपी हुई पोथियाँ
 उस स्रोत के घपेड़ों की बर्दाश्त करने की शक्ति नहीं रखती । वहीं बचेगा,
 जिसे मनुष्य के हृदय में आश्रय प्राप्त होगा ।"

—अशोक के फूस

निवेदन

प्रातः स्मरणीय आचार्य हजारीप्रसाद द्विवेदी के समग्र साहित्य को एक सूत्र में अनुस्यूत करके हिन्दी-पाठकों को समर्पित करते हुए हमें अत्यधिक आनन्द का अनुभव हो रहा है। स्वर्गीय आचार्यजी के मन में अनेक परिकल्पनाएँ तथा योजनाएँ थी जिन्हें कार्यान्वित करने के लिए वे निरन्तर श्रियाशील थे। परन्तु नियति-निर्णय से उन्हें अधूरी ही छोड़कर वे चले गये हैं। हजारीप्रसाद द्विवेदी ग्रन्थावली की प्रकाशन-योजना उसी सम्पूर्णता की श्रृंखला की पहली कड़ी है।

आचार्यत्व की गरिमा से दीप्त आचार्य द्विवेदी का व्यक्तित्व और उनकी अपार सर्जनात्मक क्षमता किसी भी पाठक को धमत्कृत और अभिभूत करने के लिए पर्याप्त है। मनीषियों की दृष्टि में वे चिन्तन और भावना दोनों ही स्तरों पर महत्त्व-बिन्दु पर भासमान हैं। उनकी रचना-दृष्टि समय के आरपार देखने में समर्थ थी। इतिहास उनकी लेखनी का स्पर्श पाकर अपनी समस्त जड़ता छोड़ बैठा और सतत प्रवाहित जीवनधारा साहित्य में हिल्लोलित हो उठी, जो तीनों कालों को जोड़ देती है।

आचार्य द्विवेदी की बहुमुखी जीवन-साधना ने हिन्दी बाङ्मय के एक पूरे और विशाल युग को प्रभावित किया है। वे संस्कृत, प्राकृत, अपभ्रंश तथा हिन्दी और बाङ्ला साहित्य के मर्मज्ञ विद्वान् थे। साथ ही, अंग्रेजी साहित्य का भी व्यापक धरातल पर उन्होंने परिशीलन किया था और अंग्रेजी भाषा के माध्यम से ग्रीक साहित्य का भी रसास्वादन किया था। अगाध पाण्डित्य में सहजता का मणिकांचन योग उन्हें सामान्य मानव की भूमिका में प्रतिष्ठित कर देने की क्षमता प्रदान कर देता था और वे अनायास ही जनहृदय से स्पन्दित और आन्दोलित हो उठते थे। उनका विद्वान् सरलता से सजग हो उठता था। वे प्रत्येक मन में विराजमान हो जाने की अपूर्व मेधा के धनी हो जाते थे।

आचार्यजी की इन्हीं अद्वितीय प्रवृत्तियों को स्थायी रूप देने के लिए इस ग्रन्थावली की योजना बनायी गयी है। विषय और विधा दोनों दृष्टिकोणों को साथ रखकर विभिन्न खण्डों का विभाजन किया गया है। कुल मिलाकर ये ग्यारह खण्ड हैं—

1. पहला राण्ड : उपन्यास-1
2. दूसरा राण्ड : उपन्यास-2
3. तीसरा राण्ड : हिन्दी साहित्य का इतिहास
4. चौथा राण्ड : प्रमुख सन्त कवि
5. पाँचवाँ राण्ड : मध्यकालीन साधना
6. छठवाँ राण्ड : मध्यकालीन साहित्य
7. सातवाँ राण्ड : साहित्य सत्त्व एवं साहित्य मर्म
8. आठवाँ राण्ड : कालिदास और रवीन्द्र
9. नवाँ राण्ड : निबन्ध-1
10. दसवाँ राण्ड : निबन्ध-2
11. ग्यारहवाँ राण्ड : विविध साहित्य

ग्रन्थावली को क्रमबद्ध करने में अनेकों समस्याएँ आयी हैं। निबन्धों का विभाजन भी निबन्ध-संग्रह तथा तिथि-क्रम के आधार पर न करके विषय के अनुसार हो किया गया है। निबन्ध के अन्त में मूल निबन्ध-संग्रह का नाम दे दिया गया है। ग्रन्थावली अधिवाधिक उपयोगी हो सके, इस बात को ध्यान में रखकर ऐसा किया गया है। कबीर, सूर और तुलसी के अतिरिक्त कालिदास और रवीन्द्रनाथ ठाकुर से आचार्यप्रवर प्रायः अभिभूत रहे हैं, अतः दोनों महाकवियों से सम्बद्ध सामग्री एक ही राण्ड में दे दी गयी है। अन्तिम राण्ड में विविध प्रकाशित एवं अप्रकाशित सामग्री संकलित है। आचार्य द्विवेदी ने प्रारम्भ में काव्य रचनाएँ भी की थी और अनेक अनुवाद भी। उन्हें यहाँ समाहित कर दिया गया है।

इस विशाल योजना की परिपूर्णता में अनेक लोगों ने अपना अमूल्य सहयोग दिया है जिसके बिना निश्चय ही यह कार्य पूर्ण नहीं हो पाता। उन सबके प्रति हम हादिक धन्यवाद व्यक्त करते हैं। पं. राजाराम शास्त्री ने अप्रकाशित ज्योति-शास्त्र एवं साहित्य-शास्त्र सम्बन्धी रचनाओं के विषय में परामर्श दिया; और श्री महेनारायण 'भारतीयवक्त' ने मुद्रणप्रति तैयार करके हमारे दायित्व को आसान बनाया। हम इन दोनों को साधुवाद अर्पित करते हैं। श्रीमती शीला सन्धू और राजकमल प्रकाशन से सम्बद्ध सभी व्यक्तियों ने जिस तत्परता और रुचि से इस योजना को सम्पूर्ण कराया है, वह प्रशंसनीय है।

इन शब्दों के साथ आचार्य हजारीप्रसाद द्विवेदी का सम्पूर्ण रचना-संसार ग्रन्थावली के रूप में, हम वृहद् हिन्दी विश्व परिवार को समर्पित करते हैं। इससे ज्ञानचारा एवं रससृष्टि में थोड़ा भी विकास सम्भव हुआ तो हम अपने को कृतकार्य मानेंगे।

जगदीशनारायण द्विवेदी
मुकुन्द द्विवेदी

सूर-साहित्य	Purchased with the assistance of the Govt. of India under the Scheme of Publications in- to volun- isations W in the year 12-1983.	1-143
भूमिका		17
निवेदन		23
राधा-कृष्ण का विकास		27
स्त्री-पूजा और उसका वैष्णव रूप		40
भक्ति-सत्त्व		44
उस युग की साधना और तात्कालिक समाज		51
टीका-युग और उसकी प्रधान समस्या 51; सूरदास की दृष्टि में उस युग के साधक 56; मध्ययुग के ईसाई मरमी और सूरदास 59; उस युग का समाज और सूरदास की साधना 63; हिन्दी साहित्य और वैष्णव धर्म 69		
प्रेम-सत्त्व		82
जयदेव, विद्यापति और चण्डीदास की राधा 82; सूरदास की राधा 88; सूरदास की यशोदा 99; 'छबीले, मुरली नैकु बजाव 102; सूरदास और नन्ददास की गोपियाँ 105		
सूरदास की विशेषता		110
गौड़ीय वैष्णव आसंकारिकों की गोपियाँ और सूरदास 110; सूरदास की कविता का विषय 114		
कवि सूरदास की बहिरंग-परीक्षा		116
आधुनिक और मध्ययुग का साहित्य 116; सूरदास का साहित्य, उनकी जीवनी और प्रभाव 121; सूरसागर की भाषा के दो गुण 124; सूरदास की विशेषताएँ 127		
परिशिष्ट		130
ब्रज-भाषा साहित्य में ईश्वर 130; ब्रजभाषा के कवि और युगल-मूर्ति 136		
सूरदास : स्फुट रचनाएँ		145-192
सूरकाव्य : प्रेरणा और स्रोत		147
यह अन्ध गायक कौन था ?		160
भावैक्यसं मनः स्थितम्		169
सूरदास और वैष्णवदर्शन		187

कबीर	193-479
भूमिका	195
संकेत-विवरण	197
प्रस्तावना	199
अवधूत कौन है ?	215
नाथपनियों के सिद्धान्त और कबीर का मत	222
हठयोग की साधना	232
निरंजन कौन है ?	238
‘निरंजन कौन है’ तीर्थंक अध्याय का परिशिष्ट 252; कुछ अन्य शब्दों के भाग्य-विपर्यय 253	-
योगपरक रूपक और उलटवर्तियाँ	261
ग्रह और माया	272
निर्गुण राम	284
याह्याचार	297
‘सन्तो, भक्ति सतां गुरु आनी’	308
व्यक्तित्व-विश्लेषण	316
भारतीय धर्म-साधना में कबीर का स्थान	330
भगवत्प्रेम का आदर्श	343
रूप और अरूप, सीमा और असीम	356
उपसंहार	366
परिशिष्ट-1 : परवर्ती कबीरपन्थी सिद्धान्त	373
परिशिष्ट-2 : कबीर-भाषी	376
कबीर : स्फुट रचनाएँ	481-490
कबीरपन्थ का उपेक्षित साहित्य	483
तुलसीदास : स्फुट रचनाएँ	491-527
तुलसीदास का स्मरण	493
रामकथा सुन्दर करताही	496
संशय पर विजय	500
भवभंजन गंजन सन्देहा	508
सुगम अगम मृदु मंजु कठोरे	512
अजस्र प्रेरणा का स्रोत : ‘रामचरितमानस’	518
‘बिभावं पुरुष’ की खोज	523

हजारीप्रसाद द्विवेदी
ग्रन्थावली

4

“भक्तों के साहित्य में जो अपूर्व तन्मयता दिखायी देती है वह किसी महान् अज्ञात के चरणों में अहैतुक आत्मसमर्पण के उल्लास में अनुप्राणित है। जब तक आत्मदान का अद्भुत उल्लास जीवन में नहीं आता, तब तक कोई बड़ा साहित्य नहीं लिखा जा सकता। सूरदास, कबीरदास और तुलसीदास जैसे भक्त कवियों के साहित्य में जिस प्रकार के माधुर्य, तेजस्विता और मंगल का साक्षात्कार होता है वे उसी महिमामयी दातृत्व-शक्ति की उपज हैं। जो जितना देता है उतना ही पा सकता है। यही जीवन में सत्य है, यही साहित्य में भी सत्य है, ऐसा मेरा दृढ़ विश्वास है। पिछले पच्चीस-तीस वर्षों के साहित्यिक जीवन से मैं स्पष्ट अनुभव कर रहा हूँ कि उस दातृत्व-शक्ति के अभाव में हमारा साहित्य दुर्बल होता जा रहा है, मैं निराश होने को बुरा समझता हूँ; गलतियों और कमजोरियों की मनुष्य-जीवन का इतना बड़ा अभिशाप नहीं मानता कि उसकी चिन्ता में व्याकुल हो उठूँ, बल्कि कभी-कभी तो ऐसा लगता है कि त्रुटियाँ और विच्युतियाँ जीवन को शुद्ध और निर्मल बनाने में सहायक होती हैं, शायद यह है कि हम इन्हे ही जीवन का अन्तिम लक्ष्य न बना लें। परन्तु यह सोचकर मैं अवश्य विचलित हो जाता हूँ कि हमारे साहित्य में देने की लगन के स्थान पर पाने की स्पृहा अधिक बलवती हो उठी है। सूरदास के उत्तराधिकारियों के लिए यह बहुत गौरव की बात नहीं कही जा सकती।

—सूर-साहित्य
ग्रन्थावली-4, पृष्ठ 24.



आया, विष्णु सामन्त, शोणन, पीटन और नानन की विधि यही पत्नी रही।

बोध-बोध में प्रायः देखा जाता है कि पुराने स्वामीराज्य धार्मिक स्त्री के मरते ही और दूसरी स्त्री का मानिग्रहण करने उगी भी तावेदारी में लग जाता है। जो दृगका ममें नही समझने के विस्मय होने है। उन्हें समझना चाहिए कि स्त्री का स्वभाव ही ऐसा होता है। पत्नी का अर्थ है 'दयामिनी'। इसीलिए जब एक स्वामिनी पत्नी गयी तो दूसरी को उगी धूम्य गिहागन पर बैठना पड़ता है। इसीलिए दृग युग में हमने शास्त्र, गुरु और सोरान्तर की दुहाई देना छोड़कर उनके स्थान पर अगर यूरोपियन authority की दुहाई देना शुरू किया है तो दृगमें आश्चर्य की क्या बात है ?

लेकिन आश्चर्य सचमुच तब होता है जब देखते हैं कि पुराने स्वामी तो हैं ही, नये स्वामी को भी हमने उन्हीं के बगल में बैठा लिया है। मानने-मानने, माना कि हमारा मन 'मानना'-गरायण हो गया है; जहाँ एक जातीय प्रभु के अधीन के वही अगर एक और प्रभु की अधीनता स्वीकार कर ही ली तो कोई बात नहीं, उसमें कुछ हमारा आता-जाता नहीं। पर दोनों जाति के प्रभुओं को एक ही गिहासन पर, एक के बगल में दूसरे को, बैठने के लिए कैसे हमने राजी कर लिया, यही आश्चर्य की बात है।

यह सर्वथादि-सम्मत है कि दो राजा का राज्य गुणकर नहीं होता। दो स्त्री के साथ गृहस्थी चलाना भी परम दुर्गति है, यह भी सभी जानते हैं। विष्णु सनातन और नूतन दो प्रभुओं की तावेदारी हम एक ही साथ कैसे चला रहे हैं? प्राचीनतम सनातनी विधि के साथ नूतनतम वैज्ञानिकी अधुनातनी रीति को हमने 'बेमालूम' जोड़ दिया है। बृद्ध के साथ बालिका के विवाह में जैसा गोलमाल होता है वैसे इस क्षेत्र में बिस्तुल नहीं हुआ। इसमें जो एक बेटील विसदृश व्यापार है, यह किसी को दिसा ही नहीं।

जो हो, बात यह है कि हमने सुदीर्घ काल तक समझने, सोचने और विचार करने का भार पुराने प्रभुओं को दे रखा था। और अब रिवाज हुआ है कि यह भार यूरोपियन प्रभुओं (authority) को देना चाहिए। किसी-किसी सज्जन ने अनुपम कौशल और अचिन्तनीय चातुरी के बल पर इन दोनों का समन्वय करके भावना, चिन्ता और विचार के भार को पुरातन और नूतन दोनों तरह के प्रभुओं के सिर समान भाव से लाद दिया है। सीधी बात यह है कि इस तरह के लोग स्वयं चिरन्तन प्रयास से बड़े आराम से असल भाव से अपनी धैर्य-बैधायी बोलियों को रटते जा रहे हैं।

जब चारों ओर की अवस्था ऐसी है तब श्री हजारोप्रसाद द्विवेदी की 'सूर-साहित्य' पुस्तक पढ़कर बड़ा विस्मय हुआ। इन्होंने तो पुराने या नये किसी 'कर्ता' (मालिक) को बिना विचारे प्रभु नहीं माना, अथवा कहीं भी किसी के प्रति असंगत असम्मान भी नहीं दिखाया। उनके प्रत्येक मत को इन्होंने अपने विचार-बुद्धि की कसौटी पर भली-भाँति घिसकर, परखकर, सावधानी के साथ ग्रहण या वर्जन किया

है। हमारे इस 'कर्त्ता-भजा'¹ देश में यह क्या मामूली ढिठाई है? फिर वे स्वयं माल-मसाला इकट्ठा करके भावना, चिन्ता और विचार करने में स्वयं प्रवृत्त होने को कह रहे हैं। हमारे इस आराम-प्रिय अलस देश में यह दारुण दुर्लक्षण है। अब अगर ऐसी पुस्तक के बारे में मैं एक अच्छी-सी भारी-भरकम भूमिका लिखूँ तो हमारे देश के जड़ता-विलासी पाठकों को फिर एक बार बैठकर सोचना-विचारना पड़ेगा। इतनी तकलीफ उठाने को सब लोग क्यों राजी होने लगे?

इसीलिए इस ग्रन्थ की भूमिका लिखने के लिए अनुरोध होकर भी मैंने हफ्तों तक कार्य स्थगित रखा। मेरे सकोच का हेतु क्या था, यह बात अब सब लोग समझ सकेंगे।

लेकिन भरोसा यह है कि एक श्रेणी के पाठक ऐसे हैं जल्द, यद्यपि उनकी संख्या बहुत कम है, जो सत्य के अनुसन्धान के लिए सब तरह के दुःख सहने को तैयार हैं। वे मतानुगतिक सभी प्रकार की जड़ता और आलस्य का त्याग करने के लिए कृत-संकल्प हैं। द्विवेदीजी ने इन्हीं संख्या-विरल पाठकों के लिए अपनी पुस्तक लिखी है। इसीलिए वे राधा-कृष्ण-मतवाद के क्रम-विकास की आलोचना इस तरह प्रगाढ़ भाव से कर सके हैं। उन्होंने नूतन और पुरातन सब प्रकार के मतमत को चुनौती दी है, साहस के साथ विचार किया है और नाना युक्तियों के साथ अपना सिद्धान्त उपस्थित किया है।

प्रत्य-विचार के क्षेत्र में प्रधानतः दो तरह की विपत्तियाँ हैं। एक है अति प्राचीन करने की प्रवृत्ति और दूसरी है अत्यन्त नवीन करने की जिद। ये दोनों ही कोटिवाद (extremism) सत्य-अनुसन्धान के परम शत्रु हैं।

प्राचीन काल में किसी भी मतवाद को प्रतिष्ठित करने के लिए किसी-न-किसी वैदिक या पौराणिक नाम के साथ उसे युक्त करने की चेष्टा की गयी है। ये मत-वाद मानो झोले हैं, जिन्हे टाँगने के लिए ये वैदिक या पौराणिक नाम खूंटियों के समान हैं। कभी-कभी झोले को सुरक्षित रखने के लिए एकाधिक नामों की खूंटियाँ तलाश की गयी हैं। इसका फल यह हुआ है कि परवर्ती काल में भिन्न-भिन्न जातियों की खूंटियाँ झोलों के गड़बड़-झाले से एक ही जाति की-सी प्रतीत होने लगी हैं। फिर ऐसा भी हुआ है कि एक ही खूंटि पर दो-तीन तरह के झोले लटका रखे गये हैं, फिर उसी खूंटि की दुहाई देकर भिन्न जाति के झोलों को एक में ही चला दिया गया है।

इसके बाद जब झोलों की पुरानी कहानी का विचार किया जाने लगता है, तो उस झोले की जगह हम उस खूंटि से काल-विचार शुरू करते हैं जिसमें वह लटकाया गया था। हम प्रायः भूल जाते हैं कि इन झोलों को अति प्राचीन सिद्ध करने के लिए ही इन खूंटियों की खोज हुई थी। ऐसे विचार का गोलमाल अधिकतर हमी

1. बंगाल में 'कर्त्ता-भजा' नामक एक सम्प्रदाय है। वे लोग विवेक, शास्त्र, आदि सबके ऊपर कर्त्ता (मालिक, गुरु) की बाणी ही मानते हैं। ये 'कर्त्ता' का ही भजन करते हैं।

लोगों में होता है।

लेकिन जो लोग बाहर से विचार करने आते हैं उनकी समस्या दूसरी ही होती है। ये लोग अगर निरपेक्ष होते तो कोई समस्या होती ही नहीं। पर असल बात यह है कि वे साम्राज्यवाद के चालक हैं और हम चालित। यह बात उनके लिए भूलना बड़ा कठिन है। इसीलिए ज्ञानतः और अज्ञानतः इस देश की महिमा को खर्व करने की ओर उनकी प्रवृत्ति होना स्वाभाविक ही है।

इस देश के धार्मिक आन्दोलन को अगर अर्वाचीन सिद्ध किया जा सके तो सहज ही उसे ईसाई धर्म के निकट ऋणी सिद्ध किया जा सकता है। और ईसाई धर्म का जो कुछ गौरव है उसमें ये बाहरी विचारक समझते हैं कि उनका सम्पूर्ण दावा है। किन्तु वे भूल जाते हैं कि ईसाई धर्म के अनुवर्तियों के दल में कितने दिनों से उन्हें शरण मिली है! किसी ऐश्वर्यवान् के घर अगर किसी ने दयावश आश्रय पा लिया तो इसका अर्थ यह थोड़े ही है कि वह सारे ऐश्वर्य का दावेदार हो गया? अगर ईसाई धर्म में कुछ महिमा है तो उस महिमा का दावा हम, लोगों का है, क्योंकि ईसाई धर्म पूर्व का धर्म है, हमारे ही घर की चीज है।

ईसाई धर्म को परवर्ती सिद्ध करने से ही यदि सारे भारतीय धर्म-मत को ईसाई धर्म का ऋणी सिद्ध किया जा सके तो इस एक ही कारण से सारा ईसाई धर्म ही बौद्ध धर्म का ऋणी है। यह ऋण तो अनेकांश में सचमुच सही है। यह बात निरपेक्ष पण्डितगण धीरे-धीरे स्वीकार भी करने लगे हैं।

भारतवर्ष का यह परम अपराध रहा है कि वह पर-मत-सहिष्णु और आश्रित-वत्सल रहा है। दुर्दिन में, दुरवस्था की मार से जब एक दल के ईसाई भारत के दक्षिणी हिस्से में शरणाग्न हुए उस समय शरणागत-वत्सल भारत ने उन्हें बिना विचारे आश्रय दिया। उस दिन उसने सोचा भी नहीं था कि इन दुर्गत-आश्रितों के समक्ष ही इस मामूली से सूत्र से भारतवर्ष के सारे गौरवों का दावा पेश करने लगे! यह दावा प्रतिष्ठित करने के लिए युक्त-अयुक्त सभी उपायों से भारत के सारे भाव-ऐश्वर्य को ठेल-ठालकर उसे आश्रयदाता के परवर्ती काल का बना दिया जायगा!

इसीलिए हम देखते हैं कि भारतीय धर्म-मत के इतिवृत्त की आलोचना की एक विपद् है। एक, सब-कुछ को अति प्राचीन सिद्ध करने की प्रवृत्ति और दूसरी, सबकुछ को अति अर्वाचीन सिद्ध करने की जिद। दोनों तरफ के इन दो पापान-संकटों के भीतर तरंग-संकुल खरस्रोत-धारा में से भी द्विवेदीजी जो नैया लेकर घाट पर मिड़ा सके हैं, यह उनके लिए कम प्रशंसा की बात नहीं है।

किसी एक धर्म का भूल कहाँ है, इस बात के अनुसन्धान में सबसे बड़ी विपद् क्या है, यही कहकर मैं पाठकों से विदा ग्रहण करूँगा। किसी धर्म या मतवाद का आरम्भ निर्णय करना बड़ा कठिन है। गंगा का आरम्भ कहाँ है, यह बात क्या आज भी निर्णीत हुई है? गंगोत्री को ही गंगा का आदिस्थान क्यों माना जाय, उसके भी कितने ऊपर क्षीण से क्षीणतर स्रोत और धाराएँ पकड़ते-पकड़ते किस एक आदि-

विन्दु पर उसका मूल मिलेगा, कौन बता सकता है ?

धर्म का वह मूल-विन्दु बताना और भी कठिन है। हमारे अपने भीतर के ही बहुत-से भाव हमारे अज्ञात चेतन-लोक में कितने दिनों से धीरे-धीरे उपचित होते-होते किसी एक विशेष दिन को प्रत्यक्ष-गोचर होते हैं, इस बात को क्या हमने कभी सोचकर देखा है ? जिस दिन उसे हम स्फुट देखते हैं, उसी दिन को उसका जन्म-दिन मान लेते हैं, किन्तु उसके पीछे जो सुदीर्घ इतिहास है वह हमारे अपने भीतर की चीज होने पर भी अपने ही निकट अगोचर है। लेकिन धर्म-मत तो एक समूचे देश की ऐसी असंख्य चिन्मय-धाराओं का प्रकाश है। फिर उसके आदि की बात निर्णय करके कौन बता सकता है ? मिट्टी के नीचे असंख्य अज्ञात धाराएँ अनेक दिशाओं में बहती रहती हैं, परन्तु तृपातं मनुष्य प्रयोजनवश उनमें से किसी एक का कुएँ की खुदाई के द्वारा आविष्कार करता है। लेकिन वही तो उसका आदि नहीं है, वहाँ तो केवल उसका परिचय पाया गया। यह बात भी बहुत-कुछ इसी तरह की है।

इसी प्रकार मध्ययुग के व्यक्त लिगाचार तथा अव्यक्त लिगाचार बहुविध भक्ति-धाराएँ भारतवर्ष में भीतर-ही-भीतर दीर्घकाल से बहती आ रही थी। बीच-बीच में उनका परिचय बिल्कुल मिलता ही नहीं सो बात नहीं है, फिर भी हमारी शिरा-उपशिराओं के रगत-प्रवाह की तरह वे हमारे अलक्ष्य में ही बहती रही। जो हमारे लिए जीवन का भी जीवन हुआ करता है वही अत्यन्त अगोचर होता है। इसी समय हठात् बाहर से मुसलमान धर्म का आगमन हुआ। इसका अर्थ यह था कि भारत के धर्म और आदर्श के सामने एक नयी चुनौती उपस्थित हुई। इसीलिए रघुनन्दन आदि निबन्धकारों ने स्मृतिशास्त्र से जो सर्वोत्तम था, उसे सबके सामने उपस्थित किया; पूर्णानन्द, सर्वानन्द, कृष्णानन्द आदि तान्त्रिक साधकों का दल नये सिरे से अपनी साधना का महत्त्व प्रमाणित करने लगा और भक्ति तथा भाव के साधकों का दल सगुण-निर्गुण माना भाव से अपनी-अपनी ध्रष्ट सम्पद् को सबके सामने उपस्थित करने लगा। अर्थात् इतने दिनों तक जो धाराएँ अन्तःसलिला थी, प्रयोजनवश कुर्बा खोदकर उन्हें सबके सामने उपस्थित करना पड़ा।

एक धर्म-मत का इतिहास ढूँढ़ने के लिए यदि हम ग्रन्थ, शिलालेख आदि के लिए कोई स्पष्ट document (दलील) देखकर ही उसका आदिनिर्णय करने लगे तो यह बड़ी भारी भूल होगी। मनुष्य अपने जन्म-दिन को पैदा होता है, फिर क्रमशः बढ़ा होता है। इसके बाद अगर किसी दिन कोई वैपयिक प्रयोजन उपस्थित हुआ तो शायद किसी दिन वही दलील पर दस्तखत भी कर देता है। ऐसे भी कितने ही हैं, जिन्होंने इस जीवन में कभी कहीं दस्तखत ही नहीं किये। इसीलिए यह तो नहीं कहा जा सकता कि इन आदमियों का जन्म ही नहीं हुआ या इन्होंने जीवन-यात्रा का निर्वाह ही नहीं किया।

इस देश में ऐसे अनेकानेक मतवाद और साधनाएँ हो चुकी हैं और आज भी हैं जिन्होंने कभी किसी दलील पर दस्तखत नहीं किये। किन्तु आध्यात्मिक गगन-विहारी इन ज्योतिष्क-पिण्डों का परिचय वेधशाला के पण्डितों को नहीं मिला।

इसीलिए इनका अस्तित्व अस्वीकार नहीं किया जा सकता ।

भारत के साधक नहीं जानते थे कि अपनी सत्ता और महिमा प्रमाणित करने के लिए समाचारपत्र, विज्ञापन और प्रोपेगण्डा प्रभृति का डोल पीटकर सासी अमेरिकन पद्धति से सारे संसार में 'बूमिंग' (booming) करना होता है । इसीलिए भारतवर्ष के साधकों की प्राणपण चेष्टा अपने-आपको छिपा रखने की थी । अपने को प्रचारित करने की चेष्टा से संसार-भर के लोगों को चकित कर देने की कोशिश उन्होंने कभी की ही नहीं । वृक्ष का जीवनधारी मूल मिट्टी के नीचे रहता है । जीवन का धर्म भी लोक-लोचन के अन्तरात्म में रहता है । जिसे जीवन की झलक नहीं रहती उसी को booming करने में हिचक नहीं होती । भारत के साधक-गणों ने हमारी अन्तर-चारिणी धर्म-साधना को सबके सामने जाहिर करने की पाप-चेष्टा की, पतिव्रता कुतबधू को वेदया बनाने के साथ, तुलना की है । अपने मतामत की ये साधक कहीं भी विपुल करके दिखाना नहीं चाहते थे । बरन् वे बीज और अंकुर की तरह जीवन्त धर्म को स्वल्पायतन देखकर ही उसके प्रति विश्वास रखते थे । इसीलिए उन्होंने कहा है—'स्वल्पमप्यस्य धर्मस्य त्रायते महतो भयात् ।'

स्पूल विचार से और जड़ दृष्टि से देखने पर ये सब धर्म-मत पैदा ही नहीं हुए, क्योंकि अदालत-ग्राह्य किसी दलील को सर्वसाधारण के सामने दालिल करने में उन्हें संकोच हुआ था । धर्म का विचार उसके अपने महत्त्व से, उसके अनुवर्तियों के त्याग और साधना से और उसकी अन्तरतम आध्यात्मिक प्राण-शक्ति से होता है ।

जिन्होंने भारत की साधना और धर्म-मत की आलोचना की है, उनके मन ने बारम्बार भारतीय धर्म-मत और साधना का यह रहस्य अनुभव किया है । आज-कल चारों ओर का वातावरण बहिर्मुखी है जहाँ की भाषा booming की भाषा है । पर ये साधनाएँ हैं शान्त और अन्तर्मुखी । मौन ही इनका जीवन-लक्षण है, इसीलिए आज दिन उसके साथ आधुनिक वातावरण का पद-पद पर विरोध होता है, पद-पद पर आघात होता है । आशा करता हूँ, श्री हजारीप्रसादजी के ग्रन्थ को पढ़ते-पढ़ते पाठक-वर्ग के अन्तर में बार-बार यह वेदना जाग उठेगी ।¹

शान्ति-निकेतन

श्रितिमोहन सेन

शास्त्री, एम. ए.

श्रितिपत्र, विद्यामवन, विश्वभारती

1. श्रद्धेय आचार्य श्रितिमोहन सेन महाशय ने कृपापूर्वक यह भूमिका लिखकर 'सुर-साहित्य' का जो गौरवपूर्ण किया है, उसके लिए मेघरु अपनी आन्तरिक वृत्तजता ज्ञापन करता है ।

निवेदन

‘सूर-साहित्य’ मेरी पहली रचना है। आज से कोई पच्चीस वर्ष पहले यह पुस्तक लिखी गयी थी। उस समय साहित्य-क्षेत्र में कुछ नया देने की उमंग थी और ऐसा विश्वास था कि जो कुछ लिख रहा हूँ, सब प्रकार से नवीन और ग्राह्य है। इसी-लिए भापा मे जहाँ एक प्रकार का आत्मविश्वास का गुण था, वहीं थोड़ा-बहुत आक्रामक भाव भी आ गया था। आज यदि नये सिरे से इसी विषय पर लिखना पड़े, तो इसकी भापा और शैली में बहुत-कुछ परिवर्तन हो जायेगा। और यह पुस्तक कदाचित् उपयोगी तो अधिक हो जायेगी, लेकिन इसमें जो थोड़ी-सी भास्वरता है वह क्षीण हो जायेगी। पुस्तक बहुत दिनों से नहीं मिल रही थी; और कई प्रेमी पाठक इसको फिर से प्रकाशित करने के लिए आग्रह कर रहे थे। मेरा अनुमान है कि इस पुस्तक की भापा और शैली ही इन पाठकों को अधिक प्रिय है। इसीलिए मैंने पुस्तक को उसी रूप में प्रकाशित करना ही उचित समझा, जिस रूप में यह प्रथम बार प्रकाशित हुई थी। प्रथम संस्करण में जो छापे की गलतियाँ थी, उन्हें सुधारने के अतिरिक्त सिर्फ उन स्थानों को थोड़ा-सा परिवर्तित कर दिया गया है, जिनके बारे में मेरे विचार अब निश्चित रूप से बदल गये हैं। मुझे यह कहते से थोड़ी प्रसन्नता ही होती है कि ऐसे स्थल बहुत ही कम हैं। इस प्रकार यह पुस्तक प्रायः उसी रूप में प्रकाशित हो रही है जिस रूप में प्रथम बार छपी थी।

जिन मित्रों ने बार-बार आग्रह करके इस पुस्तक को फिर से प्रकाशित कराने की प्रेरणा दी है, उनके प्रति मैं हार्दिक कृतज्ञता प्रकट करता हूँ। मैं सोचता था कि ‘सूर-साहित्य’ अगर छपना ही है तो उसका बिल्कुल कायाकल्प हो जाना चाहिए; क्योंकि इधर अनेक विद्वानों के परिश्रम के फलस्वरूप अनेक नयी जानकारी प्राप्त हुई है और उनका समावेश किये बिना पुस्तक अधूरी ही मालूम होगी। परन्तु मुझे यह देखकर आश्चर्य हुआ कि सूर-साहित्य के कई विशेषज्ञ मित्रों ने भी इसे ज्यों-का-त्यों छापने का ही आग्रह किया। मेरा भी इसके मूल रूप पर थोड़ा मोह है; इसलिए सहृदय पाठकों के सम्मुख अपनी इस बाल-कृति को पुनः उपस्थित करने

का साहस कर रहा हूँ।

प्रथम संस्करण की भूमिका श्रद्धेय आचार्य क्षितिमोहन सेन ने लिखी थी। वह भूमिका अपने-आपमें अत्यन्त महत्त्वपूर्ण कृति है, उसमें उनके अगाध पाण्डित्य और सहृदयता का मणि-काचन योग तो है ही। मेरे प्रति जो स्नेह का भाव है वह भी उन्हीं के योग्य है। एक लम्बी अवधि के बाद जब मैं उस भूमिका को पढ़ता हूँ तो मुझे अद्भुत आनन्द और गौरव का बोध होता है। मैं मन-ही-मन इस बात के लिए लज्जा अनुभव करता हूँ कि दीर्घकाल तक उनके सम्पर्क में रहकर भी मैं उनके स्नेह का उचित अधिकारी नहीं सिद्ध हो सका। लेकिन मैं अपने मन की समझा लेता हूँ कि स्नेह का मिलना भी कम सौभाग्य नहीं है। आज आचार्यपाद अत्यन्त वृद्ध हो गये हैं, और अस्वस्थ भी हैं। आज भी उनका स्नेह मुझे उसी तरह प्राप्त है। पुस्तक का पुनः मुद्रण देखकर उन्हें जितनी प्रसन्नता होगी, उतनी शायद दूसरों को न हो। इस अवसर पर उनके प्रति मैं अपनी सश्रद्ध प्रणति निवेदन करता हूँ।

प. नाथूरामजी प्रेमी ने पुस्तक को फिर से प्रकाश में लाने में सर्वाधिक प्रेरणा दी है। यदि उनका आप्रह्म न होता तो कदाचित् पुस्तक छपती ही नहीं। मेरी आरम्भिक रचनाओं को उन्होंने ही प्रोत्साहन दिया था, और पुस्तक को भी विस्मृति के गड्ढे में गिरने से उन्होंने ही बचा लिया है। पुस्तक की छपाई का वे पूरा ध्यान रखते हैं और मैं निश्चित जानता हूँ कि उनके प्रति कृतज्ञता के दो शब्द लिख भी दूँगा, तो वे अवश्य काट देंगे। इसलिए उनके प्रति कृतज्ञता-व्यंजक कुछ भी न लिखकर झुपचाप अपनी हार्दिक श्रद्धा और प्रीति के भाव निवेदन करता हूँ।

सूरदास भारतीय साहित्य के सर्वाधिक महत्त्वपूर्ण रत्नों में हैं। जिस प्रसंग को उन्होंने उठाया है, उसके बारे में सब-कुछ कह दिया है। अपने वक्तव्य विषय के साथ ऐसी तन्मयता संसार के कुछ थोड़े कवियों में ही मिल सकती है। जिन दिनों मैंने इस पुस्तक को लिखा था उन दिनों इस महान् भक्त की कविता का नशा था। ज्यों-ज्यों अवस्था बढ़ती गयी है त्यों-त्यों अनेक प्रपंचों में उत्तप्तता गया हूँ। जीवन में काव्य-चर्चा के बहाने जिन भक्त-रत्नों की रचनाओं में मन रमा रहता था, उनसे दूर हटता गया हूँ। पुरानी बातों को पढ़ता हूँ तो हृदय में एक प्रकार की पीड़ा का अनुभव करता हूँ। कहीं मे धुरु बिया और कहीं आ गिरा हूँ! जो होना चाहा था, वह नहीं हो सका; जो सोचा भी नहीं था, उसके चक्कर में फँस गया हूँ। भक्तों के साहित्य में जो अपूर्व तन्मयता दिखायी देती है वह किसी महान् अज्ञात के चरणों में अहैतुक आत्म-समर्पण के उत्साह से अनुप्राणित है। जब तक आत्मदान का अद्भुत उत्साह जीवन में नहीं आता, तब तक कोई बड़ा साहित्य नहीं लिखा जा सकता। गूरदास, कबीरदास और तुलसीदास जैसे भक्त कवियों के साहित्य में जिस प्रकार के माधुर्य, तेजस्विता और मंगल का साक्षात्कार होता है वे उसी महिमायुगी दातृत्व-शक्ति की उपज हैं। जो जितना देता है उतना ही पा सकता है। यही जीवन में सत्य है, यही साहित्य में भी सत्य है, ऐसा मेरा दृढ़ विश्वास है। पिछले पच्चीस-तीस वर्षों के साहित्यिक जीवन में मैं स्पष्ट अनुभव कर रहा हूँ कि उस दातृत्व-शक्ति के

अभाव में हमारा साहित्य दुर्बल होता जा रहा है। मैं निराश होने को बुरा समझता हूँ; गलतियों और कमजोरियों को मनुष्य-जीवन का इतना बड़ा अभिशाप नहीं मानता कि उसकी चिन्ता में व्याकुल हो उठूँ, बल्कि कभी-कभी तो ऐसा लगता है कि भुटियाँ और विच्युतियाँ जीवन को सुद्ध और निर्मल बनाने में सहायक होती हैं, शर्त यह है कि हम इन्हें ही जीवन का अन्तिम लक्ष्य न बना लें। परन्तु यह मोचकर मैं अवश्य विनम्र हो जाता हूँ कि हमारे साहित्य में देने की लगन के स्थान पर पाने की स्पृहा अधिक चलवती हो उठी है। सूरदास के उत्तराधिकारियों के लिए यह बहुत गौरव की बात नहीं कही जा सकती। हमारे साहित्य की महिमा सन्तों की अपूर्व दातृत्व-गमिन में है। इन सन्तों ने अपने-आपको ही दे दिया है। मुझे ऐसा लगता है कि यदि किसी दिन हमारे नये साहित्य में ऐसी तेजस्विता आयेगी जो संसार को प्रकाश दे सके, तो वह इन्हीं सन्तों के आदर्श पर चलनेवाले साहित्यिकों के द्वारा ही सम्भव हो सकेगी। आज भी हमारे नये साहित्य में जहाँ कहीं तेज है, वह आत्मदानी सन्तों के आदर्श पर चलनेवाले साहित्य-सर्जकों के तप का ही फल है।

भक्ति-काल के साहित्यकारों के ज्योतिष्क-मण्डल को देखकर भरोसा होता है कि हम नये युग में भी नयी चेतना की जाग्रत करने योग्य साहित्य अवश्य उत्पन्न कर सकेंगे। अभी यदि उतनी उल्लसित होने योग्य अवस्था नहीं आ सकी है तो यह क्षणस्थायी शैथिल्य ही है। आज अपने-आपको देखकर मेरे चित्त में जो ग्लानि का भाव आया है, यह भी कोई बुरा लक्षण नहीं है, इस पुस्तक के प्रकाशित होने के वहाने आत्म-निरीक्षण का जो अवसर मिल गया वह भी किसी पुराकृत पुण्य का ही फल है। भक्तप्रवर सूरदास के चरणों में अपनी श्रद्धा निवेदन करते समय मुझे इस अवसर के मिलने का सुख भी हो रहा है और कृतज्ञता के भाव भी उदय हो रहे हैं।

आशा करनी चाहिए कि भक्त कवियों का बार-बार स्मरण हमें उचित मार्ग की ओर अग्रसर करेगा।

राधा-कृष्ण का विकास

ईसा से कम-से-कम चार सौ वर्ष पूर्व वासुदेव की पूजा चल पड़ी थी¹। धीरे-धीरे वासुदेव और नारायण को एक ही समझा जाने लगा था। इतना निश्चित है कि ब्राह्मण-काल के अन्त में नारायण को परम-दैवत माना जाने लगा था (दातपथ ब्राह्मण, 12-3-4)। ऋग्वेद में भी नारायण की प्रधानता का प्रमाण पाया जाता है (ऋ. 12-6-1)। तैत्तिरीय आरण्यक (10-11) में नारायण को परम-दैवत के रूप में माने जाने की बात पायी जाती है। महाभारत और पुराणों में नारायण और विष्णु को अभिन्न समझा गया है। परन्तु आरम्भ में नारायण और विष्णु का कोई सम्बन्ध नहीं दिखामी पड़ता। इसमें सन्देह नहीं कि विष्णु वैदिक युग के एक महत्त्वपूर्ण देवता थे। (ऋ. 1-155-5, 1-154-5 इत्यादि) ब्राह्मण-काल में तो

1. पाणिनि के एक सूत्र (4-1-98) से पता चलता है कि वासुदेव उग समय देवता समझे जाते थे। पाणिनि का काल कुछ निश्चित नहीं है, पर इतना निःसंकोच कहा जा सकता है कि यह काल ईसा से चार सौ वर्ष से कम पुराना नहीं है। परन्तु बौद्ध ज्ञानियों (मह-जतरु) से यह बात प्रमाणित की जा सकती है कि वासुदेव की पूजा ओर भी पुरानी है। बौद्धों का पूर्वजन्म में वासुदेव होना मिथ्या कहता है कि जातक युग में वासुदेव की मूर्ति प्रतिष्ठित हो चुकी थी। जैन ग्रन्थों में भी महावीर स्वामी का पूर्वजन्म में वासुदेव होना बताया गया है। जैनों ने 'एनगाइकोपीडिया आफ रीलिजन एण्ड एथिक्स' के 'अन्वार्ड' शीर्षक लेख में बताया है कि जैनों की मानी ब्रह्मचरी हिन्दुओं के अनुकरण पर है। वासुदेव के आदर्श पर उन्होंने जो ब्रह्मचरी ब्रह्मचरी की है उसमें तो वासुदेव, नो वासुदेव, नो ब्रह्मचरी ओर भी प्रति-वासुदेवों की ब्रह्मचरी है। इन बातों से मिथ्या होता है कि उग युग में वासुदेव रूप प्रतिष्ठित देवता हो चुके थे। सभी सम्प्रदायों के लोग अपने नेताओं की वासुदेव का अन्वार्ड मिथ्य करना चाहते थे। स्वयं द्वायकायति श्रीकृष्ण के युग में ही गुप्त-ब्रह्मचरियों के र. पुण्डरीक ने अपने को वासुदेव कहकर पुत्रप्राप्ति शुरू कर दिया था। कृष्ण ने इसे मारकर वासुदेवत्व स्थापित किया था। इन बातों से मिथ्या होता है कि वासुदेव की पूजा ईसा पुरानी है।

यहाँ तक आकर वासुदेव कृष्ण, विष्णु और नारायण एक हो चुके थे। पर गोपाल-कृष्ण का अब तक इनसे कोई सम्बन्ध नहीं था। इस प्रकार के किसी देवता का नाम न तो महाभारत के नारायणीय मत में आता है और न पातञ्जल महाभाष्य में। नारायणीय में वासुदेव के अवतार का उल्लेख है। इसमें कंस-वध की भी चर्चा है। पर उसमें गोपाल-कृष्ण का नाम नहीं है। गोपाल-कृष्ण के द्वारा मारे गये राक्षसों का भी कोई उल्लेख नहीं मिलता।

गोपाल-कृष्ण सम्बन्धी कथाओं का वर्णन हरिवंश और वायुपुराण में उपलब्ध होता है। भागवतपुराण में कंस-वध, पूतना तथा अन्य राक्षसों का वध आदि कथाओं का विस्तृत वर्णन है। इनमें कसारि कृष्ण और गोपाल-कृष्ण को अभिन्न समझा गया है। इन ग्रन्थों के बनने के समय निश्चय ही गोपाल-कृष्ण की कथा खूब प्रचलित हो गयी होगी। महाभारत के ही सभापर्व (अ. 41) में शिशुपाल के मुँह से ऐसी बातें कहलायी गयी हैं जिनमें कृष्ण की गोकुलवासी कथा का आभास पाया जाता है। भाण्डारकर कहते हैं कि ये बातें बाद की प्रक्षिप्त होगी क्योंकि शान्ति-पर्व में भीष्म के मुँह से जो कृष्णस्तुति करायी गयी है उसमें इन बातों की चर्चा नहीं है¹। गीता में गोविन्द शब्द आया है। इसे कुछ विद्वान् 'गोपेन्द्र' शब्द का प्राकृत रूप बताते हैं²। पाणिनि (3-1-138) पर वार्तिक लिखकर कार्त्तविर्य ने इस शब्द को सिद्ध किया है। भाण्डारकर के मत से इस शब्द का सम्बन्ध ऋग्वेद के 'गोविन्द' (=इन्द्र) से अधिक सम्भव है³।

इन सारा बातों का निष्कर्ष निकालकर भाण्डारकर कहना चाहते हैं कि इसी सन् के प्रारम्भ में कृष्ण के बाल्यकाल में गोकुलवास की कथा प्रचलित नहीं होगी। कृष्ण आभीर नामक एक घुमक्कड़ जाति के बाल-देवता है। इन आभीरों ने मधुपुर से लेकर आनन्त और अनूप तक के प्रदेशों पर अधिकार कर⁴ लिया था। इन्हें महाभारत में डाकू और स्तेच्छ कहा गया है। इन्होंने अर्जुन पर, जबकि वे बृष्णियों की स्त्रियों को लिये जा रहे थे, आक्रमण किया था। उस समय ये पंचनद के पास रहते थे। विष्णु-पुराण और वराहमिहिर ने इन्हे अपरान्त (कोकण) और सौराष्ट्र के आसपास रहनेवाले बताया है⁵। वर्तमान अहीर इन्हीं आभीरों की सन्तान हैं। केनेडी के मत से⁶ श्रीकृष्ण जिस घुमक्कड़ जाति के बालदेवता है उनकी वर्तमान सन्तान है जाट और गूजर। काठियावाड़ में पायी गयी एक लिपि से जाना

1. वैष्णविम, श्रीविम एण्ड माइनर रेलिजस मिस्टम्स, पृ 36

2. त्रियम्बक ने इस शब्द को 'गोपेन्द्र' शब्द से निकाला हुआ बताया है। (ज. रा. ए. सो, मन् 1907)। कीच इस विषय में त्रियम्बक से सहमत नहीं थे (ज. रा. ए. सो, मन् 1907)।

3. वैष्णविम, श्रीविम एण्ड माइनर रेलिजस मिस्टम्स, पृ 36

4. वही, पृ 36-37

5. ज. रा. ए. सो, मन् 1907

6. वही।

जाना है कि शक. 102 में आभीर राज्य करने लगे थे। केनेडी ने बताया है कि पाँचवी-छठी शताब्दी में आभीरों का राजा होना यह सिद्ध करता है कि वे बहुत पूर्व आ चुके होंगे। पर काठियावाड़ के लेख से पता चलता है कि इसवी सन् की दूसरी शताब्दी में आभीर उच्च पदाधिकारी और शासक होते थे। निश्चय ही इनका आना बहुत पूर्व हुआ होगा। वायुपुराण में, जो कि बहुत पुराना पुराण माना जाता है, आभीर राजाओं की वंशावली का उल्लेख है। इन सारी बातों को देखकर यह कहा जा सकता है कि आभीर इसवी सन् के पहले ही इस देश में आकर बस गये होंगे।

आभीरों के बाल-देवता श्रीकृष्ण की कथा का सबसे पुराना उल्लेख हरिवंश में पाया जाता है। भाण्डारकर ने इस ग्रन्थ का काल सन् इसवी की तीसरी शताब्दी के बाद माना है। क्योंकि उसमें 'दीनार' शब्द (लैटिन—denarius) का उल्लेख है¹। आधुनिक शोधों से जाना गया है कि 'दीनार' शब्द इसवी सन् के पूर्व में ही इस देश में पहुँच चुका था। इसलिए कहा जा सकता है कि हरिवंश का काल और भी पुराना मानने में 'दीनार' शब्द बाधक नहीं होगा। यदि ऐसा माना जा सके तो यह भी कहा जा सकता है कि आभीरों के बाल-देवता श्रीकृष्ण की कहानियों का उक्त ग्रन्थ में स्थान पाना निश्चय ही यह सिद्ध करता है कि उनका अस्तित्व सन् इसवी से पुराना है।

वेयर², ग्रियर्सन³, केनेडी⁴, भाण्डारकर⁵—सबका कहना है कि बालकृष्ण की कथा ईसामनीह की कथा का भारतीय रूप है। इस कथा को सीरिया से चलकर आयी हुई घुमबकड़ आभीर जाति ने भारतवर्ष में परिचित कराया⁶। भाण्डारकर के शब्दों में, "वे (आभीर) ही सम्भवतः बाल-देवता की जन्म-कथा और पूजा तथा उनके प्रस्थापित पिता का उनके विषय में यह अज्ञान कि वह उनके पिता हैं, और निरपराधों के घघ की कथा अपने साथ ले आये।" अन्तिम दो का सम्बन्ध इन कथाओं से है—1. नन्द का यह न जानना कि वे कृष्ण के पिता हैं; और 2. कंस द्वारा निरपराध बालकों का घघ। कृष्ण की बाल-सीला में जैसे धेनुक का, जो गधे के रूप में था, मारना आभीर अपने साथ लाये थे। अन्य कथाएँ उनके भारत आने के बाद विकसित हुईं। यह सम्भव है कि वे अपने साथ फाइष्ट नाम भी ले आये हों और सम्भवतः यही नाम वासुदेव-कृष्ण के साथ भारतवर्ष में बाल-देवता के एकीकरण का कारण हुआ हो। गोआनीज और बंगाली प्रायः कृष्ण शब्द को

1. बेंलॉन्गम मॉरिस., पृ. 37

2. इण्डियन एण्टिक्वेरी, खिल्ड 3-4 में 'कृष्ण-जन्माष्टमी' वाला लेख।

3. अ. रा. ए. मो., सन् 1907 ई. में 'हिन्दुओं पर नेप्टोरियन ईसाइयों का आक्रमण' शीर्षक लेख।

4. अ. रा. ए. मो., सन् 1907 में 'कृष्ण, ईसाइयन और मूजर'।

5. बेंलॉन्गम मॉरिस., पृ. 33-39

6. अ. रा. ए. मो., सन् 1907 में बीच ने बालकृष्ण की कथा को इसवी सन् में पहुँचे होना सम्भव बताया है।

‘किष्ट’, ‘कुष्ट’ या ‘क्रिष्टी’ के रूप में उच्चारण करते हैं।”

वेबर ने जिन युक्तियों के चर्च पर श्रीकृष्ण-जन्म की कथा को ईसा मसीह की जन्म-कथा से मिलनी हुई मित्र किया था, उनकी निम्नागता ऐतिहासिक प्रमाणों से मित्र हो चुकी है। वेबर का भारातकं कृष्ण-जन्माष्टमी के अनुष्ठानों और अजन्ता के चित्रों के ऊपर निम्न है। कीय ने प्रथम अक्ष को असंगत बताया है। उन्होंने कहा है कि यदि रचना चाहिए कि ये अनुष्ठान ग्राष्ट पूर्व है। वेनेडी ने यह तो स्वीकार किया है कि अजन्ता की मुद्राओं में ईसाई प्रभाव है, पर वेबर के इस कथन को कि देवकी का वर्जित रूप में चित्रण मित्र में होकर आया होगा, उन्होंने ऐतिहासिक भूल माना है। उनका कहना है कि Modona laclans का परिचय मित्र में पाँचवीं शताब्दी तक अज्ञात था।

यही नहीं, ईसा का वर्जित का स्तन्य-पान करना तो उन्होंने बारहवीं शताब्दी की कल्पना बताया। वेबर जिन चित्र पर अधिक जोर देते हैं उसमें स्तन्य-पान की बात ही महत्वपूर्ण है; क्योंकि वेबर के मत से यह ईसा के स्तन्य-पान का अनुकरण है। यदि वेनेडी की बात सच है तो ईसा के स्तन्य-पान की घटना अजन्ता-अंकन से कम-से-कम सात सौ वर्षों बाद की ठहरती है। फिर भी पण्डितों का एक दल बाल-कृष्ण को ब्राह्मण का रूपान्तर कहने में जरा भी नहीं हिचकता।

हम ऊपर बता चुके हैं कि आभीरों का ग्रीष्म-पूर्वकाल में भारतवर्ष में आना एकदम असम्भव नहीं है। मगर यह तो कोई जरूरी बात नहीं है कि बाल-कृष्ण की कथा का पतंजलि या अन्य समकालीन ग्रन्थों और शिलालेखों में न पाया जाना यह भी सिद्ध कर दे कि ये आभीर गीरिया से ही चलकर आये थे। आभीर इसी देश

1. भाण्डारकर का यह अनुमान निगन्देह अगम्य है। जिन्होंने चापाशाम्भ से कुछ परिचय प्राप्त किया होगा, वे आगामी तीस दशक की असंगति समझ सकते हैं। भाण्डारकर जैसे पण्डित ने कौंसे इस प्रकार का अनुमान किया, यह सोचकर आश्चर्य होता है। पर और भी आश्चर्य-जनक है इस पर यूरोपियन पण्डितों का आश्चर्यजनक। स्वर्गीय निरुक्त ने एक जगह ‘वेन’ शब्द का सम्बन्ध ग्रीक ‘वेनम्’ से दिखाकर यह निश्चित करना चाहा था कि वेदों में शुक्र ग्रह की खोज है। मैकडोनाल्ड और कीय ने ‘वैदिक इण्डेक्स’ में कई जगह इस अनुमान को ‘अति सम्भव’(most impossible, most improbable) कहा है तथापि उन्हे सन्तोष नहीं हुआ और एक जगह एक और भी उद्गारपूर्ण टिप्पणी जड़ दी है—Tilak's conjecture that the planetes are referred to here is absurd! (वैदिक इण्डेक्स, दूसरी जिल्द, पृ. 132) परन्तु ये ही यूरोपियन पण्डित भाण्डारकर के इस अनुमान को झनका महसूस करते हैं। हम तिनक की बात के समर्थक नहीं हैं, परन्तु पूछना चाहते हैं कि तिनक का अनुमान क्या इससे अधिक absurd है? यूरोपियन पण्डितों से अधिक इस बात को कोई नहीं जानता कि ‘Christ’ का मूल उच्चारण वही नहीं है जो आज अंग्रेजी में प्रचलित है और उस पर से बंगाली या मोरानीज उच्चारण ‘क्रिष्टी’ या ‘त्रिष्टी’ होगा एकदम असम्भव है।

2. ज. रा. ए. सं. सन् 1907

3. वही।

4. वही।

5. वही।

की पुरानी जाति हो सकती है। उनके अपने बाल-देवता भी हो सकते हैं। श्री कुमारस्वामी ने कहा है कि आभीर शब्द द्रविड़ भाषा का है जिसका अर्थ होता है 'गो-पाल'। यह कहा जा सकता है और कहा भी गया है कि आभीरों (अहीर, जाट और गूजरो) की मुख्याकृति, शरीर-गठन आदि द्राविड़ नहीं बल्कि सीथियन है। केनेडी इन्हें सीथियन मानते भी हैं।¹ पर इससे उक्त अनुमान में कोई बाधा नहीं पड़ती। हो सकता है कि आभीर नाम की कोई द्रविड़ जाति, जिसका धर्म भक्ति-प्रधान और देवता बाल-कृष्ण हों, पहले से ही इस देश में रहती हो; बाद की ये सीथियन जातियाँ आकर इनका धर्म ग्रहण करके अपने को आभीर कहने लगी हों। आभीर शब्द का द्रविड़ होना और देवता का कृष्ण (काला) होना इस अनुमान का सहायक होना बताया जा सकता है। यह बात ऐतिहासिकों के ऊहापोह का विषय बनी हुई है कि बाहर से आयी हुई कितनी ही जातियाँ ब्राह्मण-धर्म में धारण न पा सकी थी।²

मगर इस मत पर हमारा आग्रह नहीं है। कारण यह है कि यह सारा-का-सारा अनुमान एकमात्र आभीर शब्द पर अवलम्बित है, जिसे किसी एक विद्वान ने द्रविड़-शब्द बताया है। मगर यह बात न भी हो तो यह कैसे माना जा सकता है कि कृष्ण फ्राइस्ट के रूप हैं? यह तो मानी हुई बात है कि ईसा का जन्म एशिया के देश और जाति में हुआ था। क्या यह बात सम्भव नहीं है कि ईसा की जन्म-कथा इन्हीं सीथियन आभीरों के बाल-देवता की जन्म-कथा का अनुकरण हो? क्या संसार की अन्य जातियों की कथाओं का प्रभाव भारतवर्ष की धार्मिक कथाओं पर ही पड़ता है, ईसाइयों पर नहीं? क्या ईसाइयत के जन्म के पूर्व ये आभीर और इनके बाल-देवता थे ही नहीं? क्या एक ही सामान्य मूल से ईसा और कृष्ण के पृथक् विकास की बात सोची ही नहीं जा सकती? यह तो अब सबने स्वीकार कर लिया है कि यूसुफ या जोसेफ शब्द 'बोधिसत्त्व' का ही रूपान्तर है।

जिस प्रकार यह कहना अन्याय है कि कृष्ण फ्राइस्ट के रूपान्तर हैं, उसी प्रकार यह कहना भी अनुचित है कि फ्राइस्ट कृष्ण के रूपान्तर है। बेबर की युक्तियों की निस्सारता को जैकोबी ने सिद्ध कर दिया है।³ ग्रियर्सन साहब बता चुके हैं कि ईसवी सन् की पहली शताब्दी में दो ईसाई सन्त भारत के उत्तर-पश्चिमी प्रदेशों में आ चुके थे।⁴ यह भी सिद्ध हो चुका है कि ईसा से बहुत पूर्व आभीरों का आगमन सम्भव है। ईसामसीह की मृत्यु के बाद उनकी जन्म-कथाएँ उनके शिष्य-

1 ज. रा ए. मो., मन् 1907

2. आयों में से भी कुछ जो दक्षिण में जा बसे थे, अपने को 'द्रविड़' कहने लगे थे। द्रविड़ ब्राह्मण ऐसे ही हैं।

3. 'एनग्राइन्वोसीडिया आफ रेनजिन एण्ड एथिय' के 'अवतार' (Incarnation) शीर्षक लेख में।

4 ज. रा ए. मो., मन् 1907

प्रशिष्यों ने लिखी थीं। फिर क्या यह सम्भव नहीं कि सेंट लूक¹ लिखित मुसमाचारों में आभीरों के बाल-देवता का प्रभाव पड़ा हो जो भारतवर्ष में देवकी-पुत्र कृष्ण के रूप में प्रख्यात हो चुके थे? यह बात निश्चित रूप से नहीं कही जा सकती; पर यूरोपियन पण्डितों के आरोप की अपेक्षा इस बात की सम्भावना अधिक है। क्योंकि कृष्ण अगर ईसा के रूपान्तर होते तो राधा और गोपियों की कथा, जो निश्चय ही आभीरों की देन है, उसमें नहीं आ सकती थी; क्योंकि मथुरा के बाल-कृष्ण से (देवकी-पुत्र कृष्ण, वासुदेव या द्वारका के राजा कृष्ण नहीं) मनुष्य का कोई सम्बन्ध नहीं, वे विद्युद्देवता हैं। दूसरी ओर फाइस्ट या ईसामसीह मनुष्य और ईश्वर के मिले हुए रूप हैं। देवता में कल्पना की प्रधानता रहती है, मनुष्य में गौणता। कोई जाति जब किसी अन्य जाति के किसी मत या कल्पना को अपनाकर अपने नायक मनुष्य से सम्बन्ध करती है, तो उतना ही अंश ग्रहण करती है जितना उस मनुष्य की जीवन-घटनाओं के साथ अविरोध भाव से घुल-मिल सके। ईसामसीह के लिए अगर कृष्ण की कथाओं को ग्रहण किया गया होगा तो उतना ही अंश जितना उनके ब्रह्मचारी जीवन का अविरोधी हो। पर बाल-कृष्ण के लिए तो यही तक सीमा नहीं रहेगी। जो हो, ये सारी बातें कुछ महत्व नहीं रखती। असल बात यह है कि ईसा और कृष्ण की कथाएँ भारतवर्ष में आकर बसी हुई आभीर जाति के एक ही भाण्डार से ग्रहण की गयी होंगी।

यह बात सर्वसम्मत है कि कृष्ण का वर्तमान रूप नाना वैदिक-भगवैदिक, आर्य-अनार्य धाराओं के मिश्रण से बना है। केनेडी² ने इसके तीन एण्ड किये हैं—

1. द्वारका का राजा कृष्ण, जो अपने धूर्त कृत्यों के लिए महाभारत में बहुत विख्यात है; 2. निचली सिन्धु-उपत्यका का अनार्य वीर जो आधा देवता है, इसने राक्षस-पैशाच आदि निन्द्य विवाह किये थे; और 3. मथुरा का बाल-कृष्ण। जैकोबी³ ने बताया है कि पाणिनि से पूर्व वासुदेव देवता रूप में पूजे जाने लगे थे। छान्दोग्योपनिषद् में घोर आंगिरस के शिष्य देवकी-पुत्र की चर्चा पायी जाती है। इस ऋषि कृष्ण और देव वासुदेव के योग से एक श्रीकृष्ण ब्राह्मण युग के अन्त में प्रतिष्ठित हो चुके थे। इन्हीं में बाद को एक कृष्ण आ मिले—1. मथुरा के बाल-गोपाल, और 2. वृष्णि्यों के नायक राजपूत कृष्ण। इस प्रकार कृष्ण का विकास हुआ है। साथ ही यह भी समझ रखना चाहिए कि इस कृष्ण में वैदिक देवता विष्णु और नारायण भी मिल गये थे।⁴

ईसवी सन् के पूर्व ही वासुदेव भगवान् या परम-दैवत के रूप में पूजित होने लगे थे। आर. गावे की गीता-सम्बन्धी शोधों के आधार पर डॉ. ग्रियर्सन ने यह

1. इसी सन्त के लिखे ईसा के जीवन-चरित को पण्डितों ने दृग प्रसंग में बार-बार उद्धृत किया है।

2. ज. रा. म. गो, सन् 1907

3. एनसाइक्लोपीडिया आफ रिलिजन एण्ड एथिक्स

4. भाण्डारकर : वैष्णवविजय भविष्यम्।

स्वीकार कर लिया था कि गीता का कुछ अंश द्रष्ट-पूर्व में रचित हो गया था। उससे श्रीकृष्ण का परम-देवता और भक्ति-उपदेशक होना सिद्ध होता है।¹ पर इस श्रीकृष्ण में आभीरों का बाल-देवता नहीं आ मिला था। वस्तुतः बाल-कृष्ण की कथाएँ ईसा से पूर्व खूब प्रचलित हो गयी थी। यही नहीं, गोपियों की लीला और राधा के साथ श्रीकृष्ण का सम्बन्ध भी इस युग में प्रचलित होना असम्भव नहीं। हम आगे इस बात की जाँच करेंगे।

हरिवंश के बारे में पहले बताया जा चुका है कि इसका द्रष्ट-पूर्व होना असम्भव नहीं है। इसमें श्रीकृष्ण का गोपियों के साथ बेलि-श्रीड़ा-वर्णन पाया जाता है। गाथा-सप्तशती में 'राधा' शब्द पाया जाता है। इसी ग्रन्थ के अनुसार इसकी रचना विक्रमादित्य के राज्य में हुई थी। यह मासका का राजा विक्रमादित्य वही है जिसने विक्रम संवत् चलाया था। यह बात अब ऐतिहासिकों को अमान्य नहीं रह गयी है कि विक्रम-संवत् का प्रवर्तक सचमुच एक ऐतिहासिक व्यक्ति था। 'गाथा-सप्तशती' में प्राचीनता के सब लक्षण हैं। उसकी प्राचीनता में सन्देह करने के लिए दो शब्द ही कुल जमा पाये गये हैं—राधिका और भंगलवार²। कहा जाता है कि वार-पद्धति का परिचय भारतीयों की पाँचवीं शताब्दी में हुआ था। गौरीशंकर हीराचन्द ओझा ने इस कथन को अयथायथ बताया है, क्योंकि उन्होंने एक ताम्र-पत्र पाया है जिसके अनुसार शक 52 में बृहस्पतिवार शब्द का उल्लेख है।³ वस्तुतः वार-गणना का प्रचलन तो ग्रीस में ईसा से बहुत पूर्व हो चुका था। टिबुलस नामक कवि ने ईसा से 26 वर्ष पहले वारों की चर्चा की है।⁴ इससे पुराना अस्पष्ट उल्लेख भी मिला है जो ईसा से 96 वर्ष पूर्व का है।⁵ इससे इतना तो स्पष्ट ही है कि ईसा के पहले वारों का प्रचार भारतवर्ष में होना असम्भव नहीं है।⁶ अगर यह बात स्वीकार्य है, जो बहुत दुर्बल प्रमाणों पर अवलम्बित है, तो 'गाथा-सप्तशती' में राधा का नाम आना सिद्ध कर सकता है कि बाल-कृष्ण की कथा ईसा से बहुत पूर्व फैल चुकी थी। 'पंचतन्त्र' में भी राधा का नाम आता है। पण्डितों ने इसका समय पाँचवीं शताब्दी में इसलिए भी फेंक दिया है कि इसमें राधा शब्द आता है।

अब तक जिन प्रमाणों की चर्चा की गयी है वे उस समय के पण्डितों की युक्तियों

1. एनसाइक्लोपीडिया आफ रिलिजन एण्ड एथिक्स, जिल्द 2, पृ. 547

2. भारतीय लिपिमाला, पृ. 128 टि में डी. आर. भाण्डारकर के मत की आलोचना देयिए।
3. वही।

4. नाटिकल एसोसिएशन, सन् 1932 में एक्सप्लेनेशन का सप्ताह दिन पर विचार।

5. 'एनसाइक्लोपीडिया आफ रिलिजन एण्ड एथिक्स' का 'संज्ञे' प्रबन्ध।

6. इस बात में सन्देह होने का एक कारण है। भारतीय ज्योतिष-ग्रन्थों में सर्वप्रथम वार रविवार में शुरू होते हैं। इससे यह अनुमान किया जा सकता है कि वार-पद्धति भारतवर्ष में उस समय आयी होगी जब रविवार आदि-दिन माना जाने लगा होगा। पहले मंगलवार ही सप्ताह का आदि-दिन था। रविवार का आदि-दिन के रूप में सबसे पुराना उल्लेख मनु ई से नब्बे वर्ष बाद का पाया जाता है।

द्वारा समर्थित है जिन्हें भास के नाटकों का ज्ञान न था। सौभाग्यवश श्री गणपति शास्त्री ने हाल ही में भास के तेरह नाटकों का उद्धार किया है। इन नाटकों के उद्धार से बहुत-सी प्राचीन बातों का रूप ही बदल गया है। भास के नाटकों के काल के सम्बन्ध में पण्डितों में बड़ा मतभेद है। इन नाटकों के आविष्कारक श्री गणपति शास्त्री महाशय का मत है कि ये नाटक पाणिनि के भी पूर्ववर्ती हैं। अन्यान्य विद्वान् इन्हें इतना पुराना तो नहीं मानते, परन्तु श्री के. पी. जायसवाल ने युक्तिपूर्वक सिद्ध करना चाहा है कि इन नाटकों के कर्ता भास कण्ववशी राजा नारायण (53-71 ईसवी पूर्व) के सभाकवि थे। स्टेन कोनो इन्हें ईसवी सन् की दूसरी शताब्दी से अधिक अर्वाचीन नहीं समझते और विटरनिट्ज तीसरी शताब्दी के अन्त में या चौथी शताब्दी के शुरू में इनका लिखा जाना अनुमान करते हैं¹। इस बात में सभी एकमत है कि इन नाटकों की भाषा प्राचीन, अनलंकारिक और सादी है। अन्य प्रबलतर युक्तियों के अभाव में हमें विद्वद्भर जायसवाल का मत मान्य जान पड़ता है।

इन नाटकों में से कई श्री कृष्ण की जीवन-सम्बन्धी घटनाओं के आधार पर बने हैं। बाल-चरित, दूत-वाक्य और दूत-घटोत्कच में सर्वत्र श्रीकृष्ण परम-दैवत नारायण के रूप में अंगीकार किये गये हैं। इन नाटकों से इतना निश्चित है कि सन् ईसवी के प्रारम्भ में श्रीकृष्ण की बाललीलाएँ अविकल उसी रूप में वर्तमान थीं, जिस रूप में बाद में भागवत आदि पुराणों में पायी जाती हैं। अर्थात् काइस्ट के जन्म के बहुत पूर्व इस देश में बाल-गोपाल की लीलाएँ बहुत प्रचलित हो गयी थीं। एक उल्लेख-योग्य बात इस ग्रन्थ में यह भी है कि सारे नाटकों में 'राधा' का नाम कहीं नहीं आता।

'नारदपंचरात्र' नामक पुस्तक में भी बाल-कृष्ण की महिमा गायी गयी है। इस पुस्तक का एक अंश है ज्ञानामृत-सार-संहिता। इसके अनुसार नारद कृष्ण-माहात्म्य सुनने के लिए कैलास पर शिव के पास जाते हैं, वहाँ उनके महल के सात फाटकों पर यमुना, कदम्ब पर श्रीकृष्ण, वस्त्र-हरण, नग्न गोपिकाएँ, आदि लीलाएँ चित्रित थी। इस कथा के अनुसार चित्रित एक स्तम्भ जोधपुर के निकट माण्डोर ग्राम में पाया गया है।² भाण्डारकर के कथानुसार इसका काल ईसवी सन् की चौथी शताब्दी के पहले नहीं हो सकता।³ और उक्त संहिता तो उन्हें सोलहवीं शताब्दी की कृति जान पड़ती है;⁴ यद्यपि इसके लिए कोई प्रबल प्रमाण नहीं दिया गया। पुस्तक चाहे जब की हो; पर चौथी शताब्दी में गोपियों के साथ कृष्ण की केलि-कथा खूब प्रचलित हो गयी थी, इसमें सन्देह नहीं।

1 देवण, विटरनिट्ज का 'सम प्रावन्स आफ इंडियन लिटरेचर' (बलकत्ता, 1925), पृ. 124

2 'आर्यो नाजिस्त सर्वे आफ इंडिया', वार्षिक विवरण 1905-6, पृ. 135 और आगे।

3 वैष्णविरम शक्तिम्, पृ. 41-42

4 वही, पृ. 42

इस भक्तिवाद को लेकर पण्डितों में बड़ा विवाद है। सन् 1907 में ग्रियर्सन¹ ने एक विस्तृत विवेचना के बाद यह निष्कर्ष निकाला कि सन् ईसवी की तीसरी शताब्दी में सीरिया के नेस्टोरियन ईसाइयों का एक दल मालाबार के किनारे आ बसा था। सन् 660 ई. तक इनका कोई नियमित मठ न था। चौदहवीं शताब्दी में इन्होंने वस्तिस्मा भी छोड़ दिया था। सेंट थामस पर्वत पर इनका जो तीर्थ था उसमें हिन्दू भी सम्मिलित होते थे। रामानुज का जन्म और शिक्षा-दीक्षा इसी पर्वत के समीपस्थ स्थानों पर हुई थी। इसलिए उनके ऊपर ईसाई भक्तिवाद का जबर्दस्त प्रभाव था। रामानन्द तो इस ईसाई प्रभाव के स्रोत को आकण्ठ पान कर चुके थे। इसलिए सारा भक्तिवाद ईसाइयों की देन है। कीथ² ने ग्रियर्सन के इस मत को असंगत बताया। केनेडी नामक पण्डित³ ने इसे सम्भव बताया। यह विवाद बहुत दिनों तक चलता रहा। सन् 1909 में स्वयं ग्रियर्सन को अपनी बात में कुछ सन्देह होने लगा था।⁴ एच. जैकोबी ने ग्रियर्सन के आरोप को असंगत बताया है⁵ और सुविख्यात पण्डित विटरनिल्ड⁶ ने यह सिद्ध कर दिया है कि भक्ति कहीं बाहर से नहीं आयी बल्कि भारतीय मिट्टी में ही उसका बीज था। आर. गावें⁷ ने यह बात स्मरण रखने की चेतावनी दी है कि गीता में ऐसा कोई विचार नहीं है (भक्ति भी) जिसे भारतीयों के विपुल विचार-भाण्डार और उनकी विशेष प्रकार की मनोवृत्ति के द्वारा सन्तोषपूर्वक न समझाया जा सके।

ग्रियर्सन ने ईसाई भक्तिवाद और शाण्डिल्य सूत्रों के सिद्धान्तों की तुलना की थी। उनका मत कुछ-कुछ इस प्रकार का जान पड़ता है कि पुराने जमाने में ईसाई प्रभाव की सम्भावना हो या न हो, बाद को उस पर कुछ ईसाई प्रभाव जरूर पड़ा है, और वह प्रभाव कृष्ण-भक्ति के ऊपर उतना नहीं है जितना राम-भक्ति के ऊपर। भक्तिवादियों में सबसे बड़े ईसाई तुलसीदास है और बृद्ध ज्ञानी कबीर भी इससे खूब प्रभावित है। कबीर का 'शब्द' पर जोर देना ग्रियर्सन साहब को बाइबिल के शब्द-सिद्धान्त की याद दिलाये बिना नहीं रहता। वैष्णवों का महाप्रसाद-वितरण भी ईसाइयों के 'लव-फीस्ट' का अनुकरण है।⁸

1. ज. रा. ए. सो, सन् 1907

2. वही।

3. वही।

4. 'एनमाइन्सोपीडिया आफ रिलिजन एण्ड एथिक्स' में 'भक्ति-मार्ग'।

5. वही, 'अवतार' (incarnation) शीर्षक प्रबन्ध।

6. 'हिस्ट्री आफ इण्डियन लिटरेचर', प्रथम भाग।

7. 'एनमाइन्सोपीडिया आफ रिलिजन एण्ड एथिक्स' में 'भगवद्गीता' प्रबन्ध।

8. इन बातों को ज. रा. ए. सो, सन् 1907-8 के विविध वाद-प्रतिवादों से लिया गया है। सन् 1909 में प्रकाशित 'एनमाइन्सोपीडिया आफ रे. एण्ड ए.' के 'भक्ति-मार्ग' शीर्षक प्रबन्ध के अन्त में तत्कालीन साहित्य की चर्चा करते समय ग्रियर्सन ने लिखा है कि अपने पूर्व-मत पर वे साग्रह बिपटे हुए नहीं हैं।

कीय¹ ने गियर्सन की सभी बातों का जवाब दिया है। शब्द के विषय में उन्होंने कहा था कि यह वैदिक सिद्धान्त है और ग्रीस में Logos Doctrine ईसा से सैकड़ों वर्ष पहले से लेकर सैकड़ों वर्ष बाद तक प्रचलित था।

इस प्रकार शताब्दियों की उलट-फेर के बाद प्रेम, ज्ञान, वात्सल्य, दास्य आदि विविध भावों के मधुर आलम्बनपूर्ण ब्रह्म श्रीकृष्ण रचित हुए। सब कुछ उनमें परिपूर्ण रूप में देखने की कोशिश की गयी। माधुर्य के अतिरिक्त उद्रेक से प्रेम और भक्ति का प्याला लबालब भर गया। इसी समय ब्रजभाषा का साहित्य बनना शुरू हुआ।

इस स्थान पर ब्रजभाषा काव्य की युगल-भूति का परिचय अपूर्ण ही रह जायगा यदि हम तन्त्रवाद और सहजवाद² का रहस्य न समझ लें। तन्त्र-ग्रन्थों के निष्पात पण्डितों ने बताया है कि तन्त्र में शक्ति का रस ग्रहण शिव या आत्मा करता है। आत्मा देश और काल से परे है—वह सीमाहीन अनन्त है। अनन्त के इसी रूप को देश-काल से सीमित शक्ति प्रकट करती है। सीमा-हीन और ससीम के इसी खेल का नाम जगत् है। शक्ति के रस को हम सम्पूर्ण ग्रहण नहीं कर सकते, पर स्वभावतः आत्मा अपरिसीम है। शक्ति के एक देश के रस से उसे अनन्त रस का ज्ञान हो जाता है—वह अपना स्वरूप पहचानता है। उदाहरण के लिए पृथ्वी को लीजिए। हम पृथ्वी से उत्पन्न होनेवाले सभी फल-फूलों का रस नहीं ग्रहण कर सकते। आम-जामुन का आस्वादन करके हम पृथ्वी के नाना रसों का अनुमान करते हैं। इस ससीम रस के आस्वादन के द्वारा हम अपरिसीम रस को हृदयंगम करते हैं। स्त्री-रूप से हम महाशक्ति के एक रस का साक्षात् करते हैं, माता-रूप से दूसरे का, भगिनी-रूप से तीसरे का। इस प्रकार कुछ संख्या-परिमित व्यक्तियों से महाशक्ति के अनन्त रस का ज्ञान पाते हैं। 'स्त्री' शब्द से भ्रम नहीं होना चाहिए। लौकिक 'पुरुष' और 'स्त्री' शब्द से इसका मतलब नहीं है। लोक में जिस विशेष शरीर-संगठन को 'स्त्री' कहते हैं उसमें भी 'पुरुष' या 'शिव' की सत्ता है और जिसे 'पुरुष' कहते हैं उसमें भी 'स्त्री' या 'शक्ति' की सत्ता है। अत्यन्त हीन कोटि के कुछ तान्त्रिक सम्प्रदायों में वस्तुपूजिता का आ जाना उसकी ऊँची फिर्मा-सफी को कल्पित नहीं कर सकता।

इस तन्त्र-सत्त्ववाद का प्रवेश वैष्णव-सम्प्रदाय में भी हुआ है। इसके पूर्व ही सहज और मन्यवाद का प्रचार था। भारतीय साधना के इतिहास में इन दो शब्दों से अधिक रहस्यमय शब्द पाये नहीं हैं। बुद्धदेव में लेकर कबीर, दादू और रज्जब तक इनके अनेक अर्थ हुए हैं। सहज-मत के अनुसार मनुष्य अपने सहज स्वाभाविक रास्ते में ही भगवान् को प्राप्त कर सकता है। युगल-भूति को पूर्णता तक पहुँचाने में इन मतवाद का बड़ा हाथ है। सहज-मत तन्त्रवाद के साथ कहीं तक अग्रसर

1. ज. ग. ए. गो., मृ 1907

2. मन्त्रवाद के यहाँ हजारों मतों का उत्तरदायीन वैष्णव सत्त्ववाद से है।

हुआ था, इस बात का अनुमान बंगाल के सहजीया वैष्णव सम्प्रदाय की एक शाखा के सिद्धान्तों में किया जा सकता है। इस मत के अनुसार चौरासी योजन का व्रज-मण्डल और कुछ नहीं, स्त्री का चौरासी अंगुल ($\frac{1}{2}$ —हाथ) का शरीर ही है, जिसमें सास व्रज की पंचशोशी पंचांगुल विस्तृत अंग विशेष है।

किन्तु हम पाठकों को आगाह कर देना चाहते हैं कि इस प्रकार की कुछ बातों से वे सहज-सम्प्रदाय के उच्चतम सिद्धान्तों को समझने में भूल न करें। जो तत्त्व-वाद साधारण लोक-धर्म बन जाता है, उसमें इस प्रकार की अभद्रता आ ही जाती है। सहजवादियों का मतवाद कितना ऊँचा है इस बात का अन्दाजा आप इसी से लगा सकते हैं कि कविकुलगुरु रवीन्द्र ने संसार के विद्वत्समाज के सामने अपने हिक्ट-लेक्चरों में इन्हीं सहजवादियों को आगे किया था। बाउल, जिनके अमर गानों में बांग्ला वाङ्मय धन्य हो गया है, सहजवादी है। कविवर रवीन्द्रनाथ की कविता और चिन्ताधारा बाउलों से अत्यधिक प्रभावित है। अपने हिक्ट-लेक्चरों में कवि ने परिशिष्ट-रूप में अध्यापक क्षितिमोहन सेन का बाउल-सम्बन्धी प्रवन्ध भी जोड़ दिया था। कवीर और दादू सहजवादी थे। बल्लभाचार्य और सूरदास में सहज-मतवाद का अस्तित्व है।

कहने का तात्पर्य यह है कि व्रजभाषा-काव्य के प्रारम्भ-काल में राधा और कृष्ण इतिहास या तत्त्ववाद की चीज नहीं रह गये थे। वे सम्पूर्णतः भाव-जगत् की चीज हो गये थे। भक्ति, प्रेम और माधुर्य की, नाना सम्पदाओं से विचित्र, यह युगल-मूर्ति ईश्वर का रूप तो थी; पर उस ईश्वर में वैदिक देवताओं का संभ्रम नहीं था, ग्रीक अपोलो की भीति नहीं थी, इस्लामी खुदा की तटस्थता नहीं थी, दार्शनिक ईश्वर की अद्भुतता तो एकदम नहीं थी; था एक सहज, सरल, घरेलू सम्बन्ध। तन्त्रवाद के ससीम रस से मीमा-हीन की उपलब्धि के सिद्धान्त ने तात्कालिक जन-समुदाय को, सखा रूप से, प्रिय रूप से, स्वामी रूप से, कृष्ण की उपासना के प्रति अग्रसर कर दिया था। भागवत सम्प्रदाय के देव देवकी-पुत्र वामुदेव कृष्ण इसके उपास्य अश्व थे और आभीरो के बालक-देवता इसके प्रिय रूप थे। इन दोनों रूपों में आरोपित सहजवाद, तन्त्रवाद और बौद्ध-विनय (discipline) ने एक इत पूर्व अनुभूत, अज्ञात भाव-देव की सृष्टि की जो व्रजभाषा-काव्य का उपास्य हुआ। यही पर कुछ रुककर हम एक बार उस युग के मनुष्यों के मनोभावों को पहचानने का यत्न करेंगे ताकि काव्य-धारा का यथार्थ अनुशीलन सरल हो।

स्त्री-पूजा और उसका वैष्णव रूप

भागवत आदि पुराणों में गोपाल-कृष्ण की जो कथा पायी जाती है, उसमें गोपियों के साथ रास-लीला का वर्णन एक महत्वपूर्ण स्थान रखता है। इन गोपियों का विवाह अन्य गोपों के साथ हो चुका था। कृष्ण के साथ इनका प्रेम परकीया-प्रेम के रूप में ही हो सकता है। बंगाल के चैतन्य सम्प्रदाय में परकीया-प्रेम को बहुत महत्त्वपूर्ण स्थान दिया गया है¹। इसे प्रेम की चरम-सीमा बताया गया है। अनेक पण्डितों, मनीषियों और भक्तों ने इस परकीया-प्रेम की फिलॉसफी को बहुत ऊँचा उठा दिया है। हम आगे इस बात पर कुछ विचार करेंगे। यहाँ यह कह रखना उचित होगा कि बलभ-सम्प्रदाय में गोपियों को परकीया नहीं समझा गया है²। भागवत का एक अद्भुत अर्थ करके यह सिद्ध किया गया है कि गोपियाँ कृष्ण की विवाहिता स्त्रियाँ थीं। कथा की संगति इस प्रकार लगायी है—भागवत में यह कथा आती है कि ब्रह्मा ने श्रीकृष्ण की परीक्षा के लिए एक बार सारी गायों और गोपालों को चुराकर छिपा दिया। इस पर श्रीकृष्ण ने उतनी ही गायों और गोपालों का रूप धारण कर लिया। किसी को पता ही नहीं चला कि उनके घर का कोई खो गया है। इसी वर्ष सभी गोपियों का विवाह हुआ। साल-भर के बाद ब्रह्मा ने सभी गोपों और गोपालों को लौटा दिया। इस प्रकार गोपाल फिर अपने-अपने घर आ गये। उन्हें बिल्कुल पता नहीं था कि कोई गोपी उनकी स्त्री है। इस प्रकार गोपियों का वास्तविक विवाह श्रीकृष्ण से ही हुआ।

इस कथा से पता चलता है कि गोपियों को परकीया मानने में जो सामाजिक अड़चन पड़ती थी उसका इस कथा के द्वारा निराकरण किया गया है। वस्तुतः भारतवर्ष में परकीया-प्रेम बहुत पुराने जमाने से एक खास सम्प्रदाय का धर्म-सा

1. मणोन्मोहन बोस : पोस्ट चैतन्य महनीया कल्ट (‘डॉक्ट्रिन ऑफ परकीया लव’ अध्याय)। श्री जीव गोस्वामिनाद ने भागवत-मन्दिर में स्वकीया भाव की श्रेष्ठता प्रतिपादित करने का प्रयत्न किया है, पर चैतन्य-चरितामृत में परकीया-भाव को ही श्रेष्ठ कहा है।
2. सूरदास ने राधिका और कृष्ण का विवाह कराया है :

बागहि जे बागन सकल नम मूर पुहुष अंजलि बरसहो ।
 धरि रहे ज्योम विमान मुनिगन जे सजद करि हरसहो ॥
 सूरदासहि भयो ओलद पुत्री मन की साधा ।
 श्रीलाल निरिधर भक्त हुलहै दुर्वाहन श्री राधा ॥
 × × ×
 बाले तोरु बँधाये हरि कीन्हो उछाह ।
 ब्रज की सब रीति भई बरसाने भ्याह ॥
 × × ×
 दुर्वाहन गुगुभाजु गुता भंग - भंग प्राज ।
 सूरदास प्रभु दूखह देखो श्री ब्रजराज ॥

था। कहा जाता है कि ऋग्वेद (10-129-25) से इस परकीया-प्रेम का समर्थन होता है। अथर्ववेद (9-5-27-28) में इसका स्पष्ट वर्णन पाया जाता बताया गया है। छान्दोग्य उपनिषद् (2-13-1) के 'कांचन परिहरेत्' मन्त्रांश का अर्थ आचार्य शंकर ने इस प्रकार किया है—जो वामदेव सामन् को जानता है उसे मैथुन की विधि का कोई बन्धन नहीं है। उसका मन्त्र है—“किसी स्त्री को मत छोड़ो।” अथर्व ही इस मतवाद को वैदिक युग में बहुत अच्छा नहीं समझा जाता होगा। पर इसमें सन्देह नहीं कि इस प्रकार का एक सम्प्रदाय था। कहते हैं कि 'कथावत्यु-जातक' (23-2) और 'मज्झिमनिकाय' (जिल्द 1, पृ० 155) से भी इस प्रकार की बातें सिद्ध होती हैं। इसमें सन्देह नहीं कि स्वयं बुद्धदेव के युग में यह प्रथा खूब प्रचलित थी। उन्हें कई जगह इसकी निन्दा करनी पड़ी है।

सन् ईसवी के आरम्भ में भारतवर्ष में एक विचित्र धार्मिक स्थिति थी। हिन्दू धर्म सिर उठा रहा था, बौद्ध धर्म गिर रहा था। बाहर से आयी हुई अनेक जातियों के विविध विचार समाज में प्रविष्ट होकर नाना सम्प्रदायों और मतवादों के उद्भव के कारण हो रहे थे। पतनशील बौद्धधर्म फिर से उठने की चेष्टा में था। उनके धर्म के प्रति नाना कारणों से लोगों की श्रद्धा उठती जा रही थी। सघ में भिक्षु-भिक्षुणियों का अबाध व्यभिचार जारी था। अलंकार ग्रन्थों में भिक्षुणियों को दूती-कार्य दिया जाना¹ इस बात का सबूत है कि उस जमाने में ये भिक्षुणियाँ केवल सघ को ही नष्ट नहीं कर रही थी, बल्कि सद्गृहस्थों को भी चौपट कर रही थी। इन कारणों से साधारण जन-समाज इनसे ऊब गया था। अब बुद्धदेव की महीयसी करुणा में यह जादू न था कि तोग उसकी तरफ आकृष्ट हो। फलतः इनको तन्त्र-मन्त्र का आश्रय लेकर जनता को बश में करने की चेष्टा करनी पड़ी।

तन्त्र-शास्त्र एक तरफ जितना ऊँचा है, दूसरी तरफ उतना ही कुतिसत। हम इसके महत्त्वपूर्ण अंग पर आगे विचार करेंगे। यहाँ दिखाना चाहते हैं कि इस मत-वाद के कारण परकीया-प्रेम के आदर्श पर कैसा प्रभाव पड़ा था। यह बात सर्व-विदित है कि तान्त्रिक अनुष्ठान में स्त्री एक प्रधान उपादान है। कहा गया है कि तन्त्र-मतवाद के उद्भव का कारण है आदर्शभ्रष्ट बौद्ध-सघ। भिक्षु और भिक्षुणियों के अबाध व्यभिचार से जब लोग सघ की ओर से उदासीन हो रहे थे, उस समय इस व्यभिचार को धार्मिक और दार्शनिक रूप दिया गया। वास्तव में यह बात गलत है। संसार के सभी धर्मों में किसी-न-किसी रूप में तन्त्रवाद का अस्तित्व है।² तन्त्रवाद के मूल सिद्धान्त उतने ही पुराने हैं जितनी स्वयं मनुष्य-जाति। यह

1. दि कलरुता रिव्यू, जून 1927, पृ. 362-3 और म. मो. चोप. 'पोस्ट चैतन्य सहस्रीया वरट', पृ. 101 और आगे।

2. द्रुत्य. सखी नदी दामो घात्रेयो प्रनिवेदिनी।

बाता: प्रयजिता: कार. शिलिन्वाद्या: स्वयं तया ॥ 157 ॥

—‘साहित्य-संपन्न’, तृतीय परिच्छेद

3. मणोद्वन्द्वन शोम : 'पोस्ट चैतन्य सहस्रीया वरट', पृ. 120 और आगे।

का स्थान ऊँचा है, क्योंकि उसमें प्रेम का वेग अधिक रहता है। चैतन्य देव भावमत्त होकर जब नाच उठते थे तो प्रायः यह श्लोक गाया करते थे :

प्रियः सोऽयं कृष्णः सहचरि कुरुक्षेत्रमिलित-
स्तथाऽहं सा राधा तदिदमुभयोः संगमसुखम् ।
तथाप्यन्तः खेलन्मधुरमुरलीपञ्चमजुषे,
मनो मे कालिन्दी पुत्तिनविपिनाय स्पृहयति ॥

सूरदास के इस पद के साथ तुलना कीजिए, यह भी कुरुक्षेत्र के प्रसंग का ही है :

हरिजू वै सुख बहुरि कहाँ !
यदपि नैन निरखत वह मूरति फिरि मन जात तहाँ ।
मुल मुरली सिर मोर पखौआ गर धुंधचिन को हार ।
आगे धेनु रेनु तन मण्डित चितवन तिरछी चाल ।
रात दिवस अँग-अँग अपने हित हँसि मिलि खेलत खात ।
सूर देखि वा प्रभुता उनकी कहि नहि आवे बात ।

ऊपर के श्लोक के सम्बन्ध में चैतन्यचरितामृत में एक कहानी इस प्रकार है। महाप्रभु चैतन्यदेव पुरी गये थे, वहाँ जगन्नाथजी को देखकर उनके मन में आया कि 'प्रभो, अगर व्रज में होते तो क्या ही अच्छा होता।' उसी समय वे भावमत्त होकर शीला भट्टारिका का कहा जानेवाला यह श्लोक गाने लगे—'यः कौमारहरः' इत्यादि¹। श्री रूपगोस्वामी सदा महाप्रभु के साथ रहा करते थे। वे प्रभु के प्रत्येक भाव को समझते थे। इस बार भी थे। वे संस्कृत के बड़े अच्छे कवि थे। महाप्रभु का भाव समझकर उसी श्लोक के भाव पर इस श्लोक की रचना की। श्लोक देख-कर महाप्रभु परम आनन्दित हुए।

चैतन्यदेव स्वयं राधा-भाव से श्रीकृष्ण को प्रेम करते थे। जो लोग उन्हें श्रीकृष्ण का अवतार समझते हैं, उनका कथन है कि श्रीकृष्ण राधा-प्रेम को स्वयं अनुभव करने के लिए चैतन्य के रूप में अवतीर्ण हुए थे। भावुक भक्त राधा के रूप में जिस विरह का अनुभव करता था वह पत्थर को भी गला सकता है।

→ एक कहानी इस प्रसंग में कही जाती है। एक राजा की लक्ष्मी किसी राजपुत्र से प्रेम करने लगी। दोनों नदी किनारे एक कुँज में जाया करते थे। राजा को जब यह बात मालूम हुई तो दोहो की शादी करा दी, परन्तु विवाहित जीवन में उन्हें वह प्रेम फीरा जान पड़ने लगा। कहा जाता है कि काव्य-प्रकाश का एक श्लोक इसी कहानी के आधार पर है। इस कहानी से परीया-प्रेम की उच्चता सिद्ध की जाती है।

1. यः कौमारहरः स एव हि वरुणा एव चैत्रधराम्ने
चोन्मीलित-मालती-मुग्धयः प्रोद्धा नदम्पानिता ।
सा र्चसास्मि तथापि तत्र मुरल-व्यापारजीताविधौ
देवोत्पत्तिं वेतनोत्कृष्टं चेतः समुत्कृष्टम् ॥

हो सकता है कि उस युग में बौद्ध-संघों के कारण इस मतवाद का जोर बढ़ गया हो; पर इसके लिए यह नहीं कहा जा सकता कि इसका उद्भव भी उसी से हुआ है।

जो हो, ईश्वरी मन् के आस-पास पंच मकार का खूब प्रचार पाया जाता है। उस समय जनता पर इसका बड़ा प्रभाव था। शाक्तों का एक सम्प्रदाय, जो अपेक्षा-कृत अधिक दार्शनिक था, पराशक्ति की उपासना स्त्रीरूप से करता था। इस सम्प्रदाय का प्रत्येक धार्मिक अनुयायी त्रिपुरसुन्दरी (जो इस पराशक्ति का नाम है) के साथ था। इस प्रकार इस सम्प्रदाय के अनुयायी ईश्वर की पुहप-रूप में नहीं बल्कि स्त्री-रूप में पूजा करते थे।¹ तन्त्रवाद का यह ऊँचा अंग तात्कालिक पण्डितों का चित्त आकृष्ट कर रहा था। इसका प्रभाव भागवत-सम्प्रदाय पर भी पड़ा। भागवत सम्प्रदाय में बालकृष्ण का प्रवेश हो चुका था। राधा और गोपियों के रूप में तन्त्रशास्त्र का उक्त अंग भी इसमें सुलभ हो गया। यह बात वैष्णव-मतों के विद्यार्थी से छिपी नहीं है कि उत्तर-काल में राधा का स्थान कृष्ण से भी बढ़कर बताया जाने लगा था।²

तन्त्रवाद का दार्शनिक और आध्यात्मिक पहलू बहुत ऊँचा था; परन्तु यह मत अपेक्षाकृत अमस्कृत लोगो में बहुत विकृत हो गया था। वैष्णवों ने राधा और कृष्ण के रूप में शक्ति-उपासना को ग्रहण करके उसे एक शुद्ध मर्यादा के भीतर कर दिया। तन्त्र-साधना में स्त्री अनुष्ठान का एक साधन-भर थी, वैष्णव मत में वह परम-पुरुष को पूर्ण करनेवाली समक्षी जाने लगी। तन्त्र की परकीया एक याम्त्रिक-साधना थी, किन्तु वैष्णव परकीया प्रेम का साधन थी। राधा के बिना कृष्ण अपूर्ण थे। यह एक ऐसी बात है जो तन्त्रवाद से वैष्णव-भाव को पृथक् कर देती है। चैतन्य-देव के वैष्णव-सम्प्रदाय में परकीया-प्रेम को बहुत ऊँचा स्थान दिया गया है, परन्तु समाज में इसका नियेध किया गया है।³ भक्त स्वयं अपने को परकीया समझेंगे और कृष्ण की प्राप्ति के लिए अपने को उत्सर्ग कर देंगे। यह किसी परकीया स्त्री से प्रेम नहीं करेगा बल्कि स्वयं अपने को परकीया कर देगा। स्वकीया से परकीया

1 'शैवविमर्श, मौनियम एण्ड माइनर हेनियम निरुद्धम्', पृ. 146।

2. उत्तर वैष्णव सम्प्रदाय में कृष्ण की राधा की मोता पर आधार बनाया गया है। श्रीकृष्ण का जो अंग सबसे अधिक मन्त्रपूर्ण है वह है आनन्द। अर्द्ध मन्त्र से जो जीव जो मन्त्र-विन् और अन्तरात्मन् है, वह देव मन्त्र में जीव में अन्तःमन्त्र गुण नहीं मिला गया है। राधा की श्रीकृष्ण की आत्मादिनी शक्ति कहकर जहाँ उनका अनेक प्रतिपादन किया गया है वहाँ वह भी बताया गया है कि राधा के बिना कृष्ण अपूर्ण हैं। राधा मन्त्र शक्ति (energy) है, कृष्ण उत्तरी मोता के आधार। (देविण, 'फोर्ट पैंथ मन्त्रोपासना', पृ. 230-235)।

3 उग्रसेन मोनमर्श, कृष्ण-स्तव 5। इस ग्रन्थ के प्रथम अध्याय के गोपद्वै बहोत पर की टीका में लिखा है—“श्रीराधाकी कृष्ण की मन्त्राह्वादिनी शक्ति है इसलिये वे सम्पुनः स्त्रीया हो है, परकीया नहीं।” इस मन्त्र की समझने के लिए यह जान लेना चाहिए कि श्रीकृष्ण मन्त्र विन्-आत्मन्त्र है, इसमें राधा आत्मादिनी शक्ति या आनन्द शक्ति है। इसलिये वे कृष्ण के आत्मन्त्र-मन्त्र की आनी शक्ति अर्थात् स्त्रीया ठहरेगी है। इस प्रकार गोपीय वैष्णव-सम्प्रदाय में श्री राधा केवल प्रेम के लिए परकीया है। परमात्मन्त्र स्त्रीया हो है। →

का स्थान ऊँचा है, क्योंकि उसमें प्रेम का वेग अधिक रहता है। चैतन्य देव भावमत्त होकर जब नाच उठते थे तो प्रायः यह श्लोक गाया करते थे :

प्रियः सोऽयं कृष्णः सहचरि कुक्षेत्रमिलित-
स्तथाऽहं सा राधा तदिदमुभयोः संगमसुखम् ।
तथाप्यन्तः खेलन्मधुरमुरलीपञ्चमजुषे,
मनो मे कालिन्दी पुलिनविपिनाय स्पृहयति ॥

सूरदास के इस पद के साथ तुलना कीजिए, यह भी कुक्षेत्र के प्रसंग का ही है :

हरिजू बै सुख यहुरि कहाँ !
यदपि नैन निरखत वह भूरति फिरि मन जात तहाँ ।
मुख मुरली सिर मोर पखौआ गर घुंघचिन की हार ।
आगे घेनु रेनु तन मण्डित चितवन तिरछी चाल ।
रात दिवम अँग-अँग अपने हित हँसि मिलि खेलत खात ।
सूर देखि वा प्रभुता उनकी कहि नहि आवै बात ।

ऊपर के श्लोक के सम्बन्ध में चैतन्यचरितामृत में एक कहानी इस प्रकार है। महाप्रभु चैतन्यदेव पुरी गये थे, वहाँ जगन्नाथजी को देखकर उनके मन में आया कि 'प्रभो, अगर ब्रज में होते तो क्या ही अच्छा होता !' उसी समय वे भावमत्त होकर शीला भट्टारिका का कहा जानेवाला यह श्लोक गाने लगे—'य कौमारहरः' इत्यादि¹। श्री रूपगोस्वामी सदा महाप्रभु के साथ रहा करते थे। वे प्रभु के प्रत्येक भाव को समझते थे। इस बार भी थे। वे संस्कृत के बड़े अच्छे कवि थे। महाप्रभु का भाव समझकर उसी श्लोक के भाव पर इस श्लोक की रचना की। श्लोक देख-कर महाप्रभु परम आनन्दित हुए।

चैतन्यदेव स्वयं राधा-भाव से श्रीकृष्ण को प्रेम करते थे। जो लोग उन्हें श्रीकृष्ण का अवतार समझते हैं, उनका कथन है कि श्रीकृष्ण राधा-प्रेम को स्वयं अनुभव करने के लिए चैतन्य के रूप में अवतीर्ण हुए थे। भावुक भक्त राधा के रूप में जिस विरह का अनुभव करता था वह पत्थर को भी गला सकता है :

→ एक कहानी इस प्रसंग में कही जाती है। एक राजा की दूधकी किसी राक्षस से प्रेम करने लगी। दोनों नदी किनारे एक कुव में जाया करते थे। राजा को अब यह बात मालूम हुई तो दोनों की शादी करा दी, परन्तु विवाहित जीवन में उ हे वह प्रेम फीटा जान पड़ने लगा। कहा जाता है कि काव्य-प्रकाश का एक श्लोक इसी कहानी के आधार पर है। इस कहानी से परकीया-प्रेम की उच्चता सिद्ध की जाती है।

1. यः कौमारहरः स एव हि वरस्ता एव चैत्रशशास्ते
चान्मीलित-मालती-मुरभय प्रीडाः कदम्बानिना ।
सा चैवास्मि तथापि तत्र मुरत-ध्यापारणीनाविधौ
रेवारोधसि केनोतकनते केनः समुत्पण्ड्ये ॥

कहा करों काहीं पाजों ब्रजेन्द्रनन्दन ।
 काहीं मोर प्राननाथ भुरली वदन,
 काहारे^१ कहिब केशवा जाने मोर दुख,
 ब्रजेन्द्रनन्दन विनु फाटे मोर बुक^२ ।

—‘चैतन्यचरितामृत’, 2-2

ये धा तुमि सखीगन विपादे बाउल^३ मन;
 कारे पूछों के कहे उपाय;
 काहा करों काहीं जाँजों काहीं गेले कृष्णपाजों;
 कृष्ण बिनु प्रान मोर जाय ।^४

—‘चैतन्यचरितामृत’, 2-17

भक्ति-तत्त्व

यह है चैतन्य महाप्रभु का विरह । भक्ति-शास्त्र को चैतन्यदेव और उनके अनु-
 यायियों ने एक पूर्ण वैज्ञानिक विवेचन का रूप दिया है । बंगाल के इस भक्तिवाद
 से बल्लभाचार्य के भक्तिवाद का बड़ा मेल है । अन्तर यह है कि बल्लभाचार्य ने
 अनुष्ठान को प्रधान स्थान दिया है, चैतन्यदेव ने प्रेम को । चैतन्य सम्प्रदाय में वैष्णो-
 भक्ति^१ (जो शास्त्रों के विधि-निषेध का अनुसरण करती है), रागाधुया^२ (प्रेम की

१. रिगरी—रिगरी बहू ।

२. छाया ।

३. बाउला—पागल ।

४. गुरराय के दण पय मे गुनना बीजिय :

हरि बिहुरा पाद्यों न हियो ।

भयो बटोर बस ने भागी यही रहे भय बहू किया ।

बाँटि हाराय भुनि मेरी मखनी भीषि हो न हियो ।

मन बुधि गई मँमार न मन भी बूझा दौर हियो ।

अन का करों बीन रिधि बिनिहो परबन प्रान हियो ।

रिधि दिन रहर गुर के प्रभु बिन बँगे पग्न किया ।

५. दय रागतननननन प्रभुनिगनननन ।

ननननेनन नननननन नन बीधी भक्तिदण्डे ॥ —‘भक्तिरामायणम्’, १-२-५

६. दण्डे नननननन ननन नननननननननननन ।

ननननन नननननननन नननननननननननन ॥ —वही, १-२-१३१

अनुयायिनी) भक्ति से नीचे है। बँधी-भक्ति वह धारा है जो अपने दोनों किनारों से बँधी रहती है पर रागानुरागा वह बाढ़ है जो किनारों का बन्धन तो मानती ही नहीं, सामने जो कुछ पड़ जाय उसे भी बहा ले जाती है।¹

ब्रज के लोगों की प्रीति रागात्मिका थी, वह विधि-निषेध के परे थी। इस कल-काल में ब्रज के लोगों जैसी भक्ति और उनका-सा प्रेम सम्भव नहीं, इसीलिए रागात्मिका भक्ति भी सम्भव नहीं है। इस भक्ति का रमास्वादन करने के लिए भक्तों ने एक सरल उपाय बताया है। वह उपाय यह है कि उस भक्ति को पाने के लिए उन्हीं ब्रजवासियों का अनुकरण किया जाय।² नन्द रूप से, यशोदा रूप से, गोपी-गोपाल रूप से यह भक्ति की जा सकती है।³

रागात्मिका भक्ति का अनुकरण होने के कारण इसे रागानुगा भक्ति कहा गया है। पिता-माता, गोपाल-बाल और गोपियाँ सभी श्रीकृष्ण की प्रवाहशील भक्ति में बह गये थे। बंगाल के वैष्णव-सम्प्रदाय में चैतन्यदेव के बाद से यही भक्ति प्रमुख हो गयी थी। भक्ति के इस रूप को उपलब्ध करना कुछ सहज बात नहीं है। नाना सीढ़ियों को पार करता हुआ भक्त इस अन्तिम सीढ़ी पर आता है।⁴ प्रत्येक साधक को पहले बँधी भक्ति का आश्रय लेना पड़ता है। प्रारम्भ में वह तटस्थ या प्रवर्तन दशा में होता है, फिर साधक और बाढ़ में सिद्ध।

ठीक रागात्मिका भक्ति की ही भाँति रागानुगा भक्ति भी दो प्रकार की है— कामरूपा और सम्बन्धरूपा। विषय-सम्भोग-तृष्णा को 'काम' कहते हैं। इन्द्रियार्थ ही बद्ध जीव का विषय है। इसीलिए पण्डित लोग इसे काम कहा करते हैं। जिस जगह परम तत्त्वरूप भगवान् विषय रूप में वरण किये जाते हैं, उस जगह विषय-सम्भोग-तृष्णा को 'प्रेम' कहा जाता है। 'काम' और 'प्रेम' में स्वरूपगत भेद नहीं

1. 'चैतन्यचंद्रोदय' के ये श्लोक—

शास्त्रीयः खलु मार्गः पृथगनुरागस्य मार्गोज्ज्वलः ।

प्रपमोऽहंति सनियमतामनियमतामन्तिमो भजे ॥ 19 ॥

बन्धासु तरणिमरणिजंवेन भग्मं नयत्यनियतापि ।

॥ सहज-कुटिलेषु पुनर्नदी प्रवाहेष्वनियतापि ॥ 20 ॥

तृतीय अंक

2. रागात्मिकैकनिष्ठ के ब्रजवासीजनादयः ।

तेषां भावाप्तये सुखो भवेदन्नाधिकारवान् ॥

'भक्तिरसतरंगिणी'

3. तत्तद्भाषादिमाधुर्यं श्रुते धीर्यदोषहते ।

नात्र शास्त्रं न युक्तिश्च तत्तामोत्पत्तिलक्षणम् ॥

4. सता प्रसंगान्मम धीर्यसंवेदिता

भवन्ति हृत्कर्णरसायनाः कथाः ।

तज्जोषणादावपवर्गवर्त्मनि

यद्धारतमंकिरनुवमिष्यति ॥

'भागवत', 3-20-22

कहा करों काहीं पाओं ब्रजेन्द्रनन्दन ।
 काहीं मोर प्राननाथ मुरली वदन,
 काहारे¹ कहिव केशवा जाने मोर दुख,
 ब्रजेन्द्रनन्दन विनु फाटे मोर बुक² ।

—'चैतन्यचरितामृत', 2-2

ये वा तुमि सबीगन विपादे वाउल³ मन;
 कारे पूछों के कहे उपाय;
 काहा करों काहीं जाँओ काहीं गेले कृष्णपाओं;
 कृष्ण विनु प्रान मोर जाय ।⁴

—'चैतन्यचरितामृत', 2-17

भक्ति-तत्त्व

यह है चैतन्य महाप्रभु का विरह । भक्ति-शास्त्र की चैतन्यदेव और उनके अनु-
 मायियों ने एक पूर्ण वैज्ञानिक विवेचन का रूप दिया है । बंगाल के इस भक्तिवाद
 से बल्लभाचार्य के भक्तिवाद का बड़ा भेस है । अन्तर यह है कि बल्लभाचार्य ने
 अनुष्ठान की प्रधान स्थान दिया है, चैतन्यदेव ने प्रेम की । चैतन्य सम्प्रदाय में वैष्णो-
 भक्ति⁵ (जो शास्त्रों के विधि-निषेध का अनुसरण करती है), रागानुगा⁶ (प्रेम की

1 रिगरी—रिगरी पढ़ें ।

2 छात्र ।

3 बालक—बालक ।

4 मूकता के क्षण पक्ष में सुनना की शक्ति :

हरि बिष्टार फाड़यो न हियो ।

भयो कठोर वस ते भारी कहीं रहे अब बड़ा नियो ।

कोटि हठाह्न गुनि मेरी मखनी औरधि हो न नियो ।

भा बुधि गई मँजार न जान की कूँडो दीन नियो ।

अब का करों बोन विधि विनियो परबन प्रान नियो ।

गिय दिन ग्या मूर के प्रभु दिन बँगे परन नियो ।

5. यत्र रागानुरागनाम् प्रवृत्तिरवधारिता ।

भाष्येनैव भाग्यस्य या वैधी भक्तिरुच्यते ॥ —'भक्तिरामायणम्', 1-2-5

6. इदं स्वस्तिनी रागः परमाविष्टता भवेत् ।

राम्यो वा भवेद्भक्तिः शान्त्यः परस्मिन्निर्दिष्टा ॥ —वट्टो, 1-2-131

शून्यता, आशाबन्ध, ममुत्कण्ठा, सर्वदा नाम-रुचि, कृष्ण-कथा में आसवित और ब्रजभूमि में प्रेम । भागवत में गोपियों की भावावस्था का वर्णन है—वे कही रोती है, कही हँसती है, कही नाचती है, कही गाती है और कभी चुप हो रहती है ।¹

यही भाव (या रति) जब सान्द्र (गाढ़) हो उठता है तब उसे प्रेम कहते हैं ।² रति में प्रिय के प्रति भमता उत्पन्न होती है, प्रेम में वह भमता अनन्यता के रूप में दिखायी देती है । प्रेम की अवस्था में प्रेमी अहर्निश भगवान् के प्रेम में मत्त रहता है । श्रीकृष्ण ही उसके सुनने, देखने और चिन्तन करने के विषय हो जाते हैं ।³ प्रेम भी दो प्रकार का होता है—भावोत्प्रेम और प्रसादोत्प्रेम । इनके भी अनेक भेदोपभेद बताये गये हैं । पर यस्तुतः प्रेम का भेद नहीं किया जा सकता । सूरदास कहते हैं कि प्रेम प्रेम से ही उत्पन्न होता है, प्रेम से ही भवसागर पार किया जा सकता है, प्रेम से ही संसार बँधा हुआ है, प्रेम से ही परमार्थ सम्भव है, एक प्रेम का निश्चय ही जीवनमुक्तिरूपी रसीला फल है, और तो और प्रेम के द्वारा ही गोपाल को—जो अन्तिम साध्य है—पाया जा सकता है ।⁴ प्रेमोदय होने पर जीवन सार्थक हो जाता है । नन्ददास कहते हैं : ऊँचे कर्म से स्वर्ग मिलता है, नीचे कर्म से भोग, परन्तु प्रेम के बिना सब लोग विषय-वासना के रोग में पच-पच के मरते हैं ।⁵ ऐसा है यह मगदप्रेम । भवित-शास्त्रियों ने प्रेमोदय के क्रम का भी निश्चय किया है ।

ऐसे मनुष्य बहुत कम हैं जिनको भगवत्प्रसाद से एकाएक प्रेम की प्राप्ति हो

1. वचिद्वन्द्वश्चरुतजिनाग वचिच् हसन्ति नादन्ति वदन्त्यसौकिकः ।

नृत्यन्ति गायन्त्यनुशीलयन्त्यत्र भवन्ति तूष्णीं परमेत्य निर्वृता ॥

भा 11-3-33

2. भावः स एव सान्द्रात्मा बुधं प्रेमा निगद्यते ।

भ र

3. सुनन न काहू की कही, कहन न अपनी बात ।
'नारायन' का रूप में, मगन रहत दिन-रात ॥
घरन कहूँ पग परत कहूँ, शुरत नहीं इक ठौर ।
'नारायन' प्रीतम बिना, दीखन नहि कछु और ॥
लतन तरे ठाढ़ी कबहुँ, कबहुँ जमुनातीर ।
'नारायन' नदननि बनी, मूरति स्वाम सरौर ॥

वृत्त्याण, श्रीकृष्णाक, पृ. 404

4. प्रेम प्रेम सो होय, प्रेम सों पारहि जिये ।
प्रेम बँधो संसार, प्रेम परमारथ पिये ॥
एक निश्चय प्रेम को, जीवन-मुक्ति रसान ।
साँचो निश्चय प्रेम को, जिहि तँ मिलै गोपाल ॥

भँवर गीत

5. ऊँचे कर्म ते स्वर्ग है, नीचे कर्म ते भोग ।
प्रेम बिना सब पचि मरे, विषय-वासना-रोग ॥

भँवर गीत

है, केवल विषयमात्र का भेद है। नित्य सिद्ध जीव-स्वरूप ब्रजगोपियों के प्रेम को ही व्रजतत्त्व में 'काम' कहा गया है, क्योंकि उनमें विषयान्तर का अभाव है—इनके 'काम' और 'प्रेम' में भेद नहीं है। गोपियों की रागात्मिका भक्ति काम-रूपा थी। उनकी भक्ति के अनुकरणकारी भक्तों की रागानुगा भक्ति को भी कामरूपा कहते हैं। कामरूपा रागानुगा भक्ति में कृष्ण-मुख के सिवा अन्य किसी मुख का अन्वेषण या उद्यम नहीं रहता।

"प्रभु-दास-सम्बन्ध, सखा-सम्बन्ध, पिता-पुत्र-सम्बन्ध और दाम्पत्य-सम्बन्ध, इस तरह चार मुख्य सम्बन्ध-गत रागात्मिका भक्ति 'सम्बन्ध-रूपाभक्ति' कहलाती है। इस प्रकार की सम्बन्ध-रूपा भक्ति के अनुकरण करनेवालों में भी तत्तद्भाव दृष्ट होते हैं।"

"वैधी भक्ति में शास्त्र और भुवि-गत विधि ही एकमात्र कारण है। रागानुगा भक्ति में श्रीकृष्ण और कृष्ण-भक्त की करुणा ही एकमात्र कारण है। कोई-कोई आचार्य वैधी भक्ति को प्रेम-भक्ति का भयोदास्वरूप समझकर उसे मयोदा-मार्ग कहते हैं। रागानुगा भक्ति को प्रेम-भक्ति की पुष्टि-कारिणी समझकर पुष्टि-मार्ग नाम दिया है। (महाप्रभु बल्लभाचार्य के सम्प्रदाय में ये ही शब्द प्रचलित हैं। बल्लभसम्प्रदाय को पुष्टिमार्ग इसीलिए कहते हैं।) वैधी भक्ति सर्वदा ऐश्वर्य-ज्ञान से युक्त रहती है, रागानुगा सदा उससे रहित।" 1 रामानन्द और तुलसीदास प्रथम मार्ग के यात्री थे, बल्लभ और सूरदास दूसरे के।

वैष्णव-भक्तों ने भक्ति के इतने भेद-उपभेद किये हैं कि उनका संक्षेप करना असम्भव है। इस स्थान पर मुख्य प्रेम-रस के भेदों का विवरण दिया जा रहा है। कारण यह है कि यही विषय हमारे आलोच्य विषय से अधिक सम्बद्ध है।

प्रेम-भक्ति की दो अवस्थाएँ होती हैं—भाव और प्रेम। प्रेम अगर सूर्य है तो भाव उसकी किरण। 2 आलंकारिकों के यहाँ देवादि-विषयक रति को ही भाव कहते हैं। 3 पर वैष्णवों का भाव उससे कुछ भिन्न है। जहाँ आलंकारिक कृष्णसम्बन्धी रति को केवल 'भाव' कहेंगे, रस नहीं, वहाँ भक्तिशास्त्री उसे 'रस' भी कह सकते हैं। भाव शुद्ध रति है। आलंकारिकों की रति से यह रति भिन्न प्रकार की है। स्त्री-पुत्रादि के प्रति जो रति है वह बद्धजीव की जड़-विषया रति है; पर श्रीकृष्ण के प्रति भक्त की 'रति' बिद्विषया होती है। यही दोनों में भेद है। 4

भावुक के नौ लक्षण बताये गये हैं—शान्ति, अव्ययकालत्व, विरक्ति, मान-

1. 'श्रीधर्मचैतन्यगिरिधाम', पृ. 205-8

2. शुद्धमन्त्रविशेषारम्भा प्रेमा सूर्यानुगाम्यमाह।

रुचिभिर्विषयमास्तस्य हृदसो भाव उच्यते ॥

भ. ८

3. रतिर्देवादि-विषयो भाव प्रोक्तः।

'काव्यप्रकाश'

4. 'श्रीधर्मचैतन्यगिरिधाम', पृ. 210-11

शून्यता, आशाबन्ध, मभुत्कण्ठा, सर्वदा नाम-रुचि, कृष्ण-कथा मे आसक्ति और व्रजभूमि मे प्रेम । भागवत में गोपियों की भावावस्था का वर्णन है—वे कही रोती है, कही हँसती है, कही नाचती है, कही भाती है और कभी चुप हो रहती है ।¹

यही भाव (या रति) जब सान्द्र (गाढ़) हो उठता है तब उसे प्रेम कहते हैं ।² रति मे प्रिय के प्रति ममता उत्पन्न होती है, प्रेम मे वह ममता अनन्यता के रूप में दिखायी देती है । प्रेम की अवस्था मे प्रेमी अहर्निश भगवान् के प्रेम में मत्त रहता है । श्रीकृष्ण ही उसके सुनने, देखने और चिन्तन करने के विषय हो जाते हैं ।³ प्रेम भी दो प्रकार का होता है—भावोत्प्रेम और प्रसादोत्प्रेम । इनके भी अनेक भेदोपभेद बताये गये हैं । पर वस्तुतः प्रेम का भेद नहीं किया जा सकता । सूरदास कहते हैं कि प्रेम प्रेम से ही उत्पन्न होता है, प्रेम से ही भवसागर पार किया जा सकता है, प्रेम से ही संसार बँधा हुआ है, प्रेम से ही परमार्थ सम्भव है, एक प्रेम का निश्चय ही जीवन्मुक्तिरूपी रसीला फल है, और तो और प्रेम के द्वारा ही गोपाल को—जो अन्तिम साध्य है—पाया जा सकता है ।⁴ प्रेमोदय होने पर जीवन सार्थक हो जाता है । मन्ददास कहते हैं : ऊँचे कर्म से स्वर्ग मिलता है, नीचे कर्म से भोग, परन्तु प्रेम के बिना सब लोग विषय-वासना के रोग मे पच-पच के मरते हैं ।⁵ ऐसा है यह भगवत्प्रेम । भक्ति-शास्त्रियों ने प्रेमोदय के क्रम का भी निश्चय किया है ।

ऐसे मनुष्य बहुत कम हैं जिनको भगवत्प्रसाद से एकाएक प्रेम की प्राप्ति हो

1 'वचिद्वदन्त्यचरुतचित्तया वचचित् हसन्ति नादन्ति वदन्त्यलौकिकः' ।
नृत्यन्ति गायन्त्यनुशीलयन्त्यज भवन्ति तूष्णी परमेत्य निर्वृता ॥

भा 11-3-33

2 भावः स एव सान्द्रात्मा बुधैः प्रेमा निगद्यते ।

भ र

3 मुनत न बाहू की कही, बहू न अपनी बान ।
'नारायण' का रूप मे, मगन रहत दिन-रात ॥
घरत कहूँ पग परत कहूँ, मुरत नहीं एक ठौर ।
'नारायण' प्रीतम बिना, दीखन नहि कछु और ॥
लतन तरे ठाढ़ी बबहूँ, कबहूँ जमुनातीर ।
'नारायण' मयननि बसी, मूरनि स्याम मरीर ॥

बल्याण, श्रीकृष्णक, पृ. 404

4 प्रेम प्रेम मो होय, प्रेम मो पारहि जैये ।
प्रेम बँधो सगार, प्रेम परमारथ पैंये ॥
एक निश्चय प्रेम को, जीवन-मुक्ति रसात ।
साँचो निश्चय प्रेम को, जिहि तँ मिलै गोपाल ॥

भँवर गीत

5. ऊँच कर्म ते स्वर्ग है, नीचे कर्म ते भोग ।

प्रेम बिना सब पचि मरै, विषय-वासना-रोग ॥

भँवर गीत

जाय । साधारणतः प्रेमोदय निम्नलिखित क्रम से होता है :

1. श्रद्धा, 2. साधु-संग, 3 भजन-क्रिया, 4. अनर्घनिवृत्ति, 5. निष्ठा, 6. रुचि, 7. आसक्ति, 8. भाव, 9. प्रेम ।

प्रेमाश्रयधु भक्त इस प्रकार भावुक की दशा से होता हुआ, प्रेमी की दशा में पहुँचता है । यह प्रेम शान्त, दास्य, सख्य और वात्सल्य-रूप से चार प्रकार का होता है । अपने-अपने स्वभाव के अनुसार भक्त को इस चार प्रकार के प्रेम का अधिकार है । अन्तिम और सर्वश्रेष्ठ रस है मधुर । इस रस में राधिका या चन्द्रावली के रूप से भक्त श्रीकृष्ण को प्रेम करता है । इनमें भी भगवान् की आह्लादिनी शक्ति होने के कारण राधिका श्रेष्ठ है । अधिकार-भेद से भक्त राधिका या चन्द्रावली की सखियों के भावानुसार कृष्ण-संग प्राप्त करेगा । ये सखियाँ पाँच प्रकार की होती हैं—सखी, नित्य-सखी, प्राणा-सखी, प्रिय-सखी और परमप्रेम सखी¹ । इनके नाम राधा या चन्द्रावली का पक्ष-समर्पण, प्रिय-समागम-करण, हास-परिहास आदि हैं ।

श्रीकृष्ण शृंगार-रस के सर्वस्व है । श्री राधिका की कृपा के सिवा उस रस में श्रीकृष्ण-प्राप्ति असम्भव है । इस जड़ जगत् में प्रात्याह्निक क्रिया के साधन-रूप में जड़ वेह मे वास करता हुआ भी भक्त भावना-दशा में सिद्ध रूप में वास करता है । सखियों के नाम, रूप, वय, वेष, सम्बन्ध, युय, आज्ञा, सेवा, पराकाष्ठा, पाल्य-दासी और निवास को अपने मे चिन्ता करते हुए भक्तों के मन में ललिता आदि सखियों का अभिमान पैदा होता है और वे उस रूप की अनुभूति की ओर अग्रसर होते हैं । आगे चलकर वे विषुद्ध माधुर्य रस के अधिकारी होते हैं ।

भक्तों के रस में और काव्य-रस में भेद यह है कि भक्ति का रस चिन्मुल होता है, आलंकारिकों का रस जड़ोन्मुख भी । भेद की कुछ और भी बातें हैं । इस रस-व्यापार में पाँच भाव होते हैं :

1. स्थायी भाव, 2. विभाव, 3. अनुभाव, 4. सात्त्विक भाव, 5. संवारी या व्यभिचारी भाव ।

इनकी परिभाषाएँ आलंकारिकों जैसी ही हैं । स्थायीभाव-नाम-प्राप्त रति विभाव, अनुभाव और सात्त्विक तथा व्यभिचारी भावों से स्वाद्य होकर भिन्न-भिन्न

- 1 तत्रापि सर्वथा श्रेष्ठे राधा चन्द्रावलीत्युभे ।
सयोरप्युभयोरमध्ये राधिका सर्वश्रेष्ठिका ॥
महाभावस्वरूपेयं गुणैरतिगरीयसी ।
ह्लादिनी वा महाशक्तिः सर्वशक्तिवरीयसी ॥
यस्याः सर्वोत्तमे यूये सर्वसद्गुणमण्डिताः ।
समन्ता माधवाकपी विभ्रमाः सन्ति सुध्रुव ॥
तास्तु वृन्दाननैस्वर्या सख्य पञ्चविधा मताः ।
सख्यश्च नित्यसख्यश्च प्राणसख्यश्च कश्चन ।
प्रियसख्यश्च परमप्रेमसख्यश्च विधुताः ।

पाँच स्वभावों को ग्रहण करती है :

1. शान्त स्वभाव, 2. दास्य स्वभाव, 3. सह्य स्वभाव, 4. वात्सल्य स्वभाव और 5. मधुर स्वभाव ।

इन पाँच स्वभावों के अनुसार ही रति भी पाँच प्रकार की है :

1. शान्ति रति, 2. दास्य या प्रीति रति, 3. सह्य या प्रेय रति, 4. वात्सल्य या अनुकम्पा रति, 5. कान्त या मधुरा रति ।

भक्ति-शास्त्रियों ने इस रति को शृंगार और शान्त के अतिरिक्त अन्य सात रतियों के अनुसार भी विभक्त किया है। आलम्बन, उद्दीपन आदि विभाव तथा संतीस व्यभिचारी भाव आदि बातें बहुत-कुछ वैसी ही हैं जैसी आलंकारिकों की। इसीलिए यहाँ उनका विस्तार नहीं किया है। जब ससार से विरत होकर वित्तवृत्तियाँ भगवान् मुकुन्द के ज्योति-स्वरूप में लीन हो जाती हैं तो उसे शान्त रस कहते हैं। सनन्दन आदि महात्मा इसी रस के रसिया हैं। इस रस की अवस्था में वर्तमान भक्त की निष्ठा के सम्बन्ध में 'भक्ति-रसामृत सिन्धु' कहता है—“कयं हम पर्वत-कन्दरा के किसी विशाल वृक्ष के कोटर में बैठकर, कौपीन धारण करके, फल-मूल भोजन करके; चारम्बार हृदय में उस मुकुन्द नामक चिदानन्द ज्योति का ध्यान करते हुए रात क्षण-भर की नाई काट देंगे!” ब्रह्म-संहिता में कहा है—“प्रेम के अजन से विच्छुरित (अनुरजित) भक्ति-नेत्र से जिन अचिन्त्य-गुण-प्रकाश इयामसुन्दर आदि-पुरुष गोविन्द को सन्त लोग सदा हृदय-देश में देखते हैं, मैं उन्हीं का भजन करता हूँ।”¹

प्रीति या दास्य रस में दो भाव रहते हैं, सम्भ्रम का और गौरव का। इसमें भक्त अपने को सर्वात्मना श्रीकृष्ण का दास समझता है। पर इस अनुभूति में भगवान् का माधुर्य-रूप ही प्रबल होता है। ऐश्वर्य-रूप उसके द्वारा अभिभूत हो जाता है। भक्ति-शास्त्र में दास चार प्रकार के बताये गये हैं—अधिकृत (ब्रह्मा, इन्द्र आदि), आश्रित (कालिय नाग, बहुलाश्व आदि), पारिषद (उद्धव, दारुक आदि), और अनुग (मुचन्द, मण्डन आदि)।

सह्य रस में भक्त कृष्ण के प्रिय वयस्यों का अभिमानी होकर भजन करता है। श्रीकृष्ण के ये मित्र उनकी माना भाँति की सहायता करते हैं; उनका वेश सजा देते हैं, पुष्प-चयन करते हैं, विरहावस्था में उनका मन बहलाते हैं, प्रेम-कलह में श्रीकृष्ण का पक्ष लेकर राधिका या चन्द्रावली की सखियों को पराजित करने की चेष्टा करते हैं। ये भी चार प्रकार के हैं—मुहूर्द, सखा, प्रिय सखा और प्रिय नर्म-

1. कदा येन्द्रोऽप्या भूयुलविटपित्रीडकमतिर्वसान् कौपीन रचितफलकन्दान्नरुचिः ।

हृदि ध्यायं ध्यायं मुहुर्निह मुकुन्दाभिधमहः, चिदानन्दं ज्योतिः क्षणमिव हि नेप्यामि रजनी ।

2. प्रेमाञ्जनच्छुरितभक्तिविलोचनेन

सन्तः सदैव हृदयेऽपि विजोऽन्यन्त्रि ।

ये इयामसुन्दरमचिन्त्यगुणप्रकाश

गोविन्दमानिपुरुष समह भगवति ॥

सखा । सुहृद्गण श्रीकृष्ण से बड़े थे । उनके प्रेम में वात्सल्य की मात्रा है । ये अस्त्रादि से राक्षस-वध करते और कृष्ण की रक्षा करते थे । 'सखा' गण में दास्यमिथित प्रेम था, ये कृष्ण से उन्नत थे छोटे थे । प्रिय सखा केलि आदि के द्वारा श्रीकृष्ण का मनोविनोद करते थे । प्रिय नर्मसखा भगवान् के आम्बन्तरिक रहस्य के साथी हैं, अतएव इनका स्थान सबसे श्रेष्ठ है ।

कृष्ण के माता-पिता आदि गुरुजन वत्सल-रूप में उनसे प्रेम करते थे । इस रस के आलम्बन कृष्ण बालरूप, मधुर-भाषी, आज्ञाकारी, सरल मर्यादा-निर्वाहक और चपल हैं । इस भाव से भजन करनेवाले भक्त वत्सल-प्रेमी कहे जाते हैं । सूरदास के भजनो में इस वात्सल्य रस का सबसे सुन्दर परिपाक हुआ है ।

मधुर रस भक्ति-शास्त्र का सबसे श्रेष्ठ और अन्तिम रस है । इसी की प्राप्ति के लिए भक्त की सारी साधना है । इस रस के आलम्बन हैं निखिल माधुर्य-स्वरूप श्रीकृष्ण । राधिका और चन्द्रावली दो प्रधान नायिकाएँ हैं जिनकी सैकड़ों सखियाँ हैं । इन सखियों के अलग-अलग यूय है । प्रत्येक यूय की एक-एक यूयम्बरी है । विशाखा, सलिला, दयामा, दौब्या, पद्मा, भद्रिका, तारा, विचित्रा, खंजनाक्षी, मनोरमा, मंगला, विमला, लीला, कृष्णा, सारी, विजयारदा, तारावली, चकोराक्षी, शंकरी, कुंकुमा आदि व्रजांगनाएँ एक-एक यूय की अधीरवरी हैं । मधुर रस के उपासक भक्त की चरम-साधना है इन्हीं सखियों के यूय में सम्मिलित होकर परम पुरुष के साथ अनन्त, अविश्रान्त लीला ।

राधा और चन्द्रावली सुष्ठुकाल स्वरूपा है । सोलह शृंगार से ये देदीप्यमान हैं, इनके मुरूप और शोभा के सामने अलंकार पीके हैं । सुकुचित केश, चंचल मुल-कमल, दीर्घ नेत्र, विशाल वक्षःस्थल, क्षीण कटि, आयत स्कन्ध-देश, उदर पर शिवली, पदनख की ज्योति से दिखाएँ उद्भासित, सुवृत्त बाहु, पल्लवाभ करतल—रूप और श्री का समुद्र ।

श्रीराधिका के असंख्य गुण हैं, जिनमें 25 मुख्य हैं :

1. वे चारुदर्शना है, 2. वे किशोरी है, 3. उनके अपांग (कटाक्ष) चंचल हैं, 4. वे शुचिस्मिता है, उनकी हँसी पवित्र है, 5. सौभाग्ययुक्ता है, 6. उनकी सुगन्धि माधव को उन्मादित कर देती है, 7. वे अद्भुत संगीतज्ञा हैं, 8. रम्य-वचन बोलती है, 9. नर्म (स्निग्ध परिहास) में पण्डिता है, 10. विनीता, 11. करुणामयी, 12. विदग्धा (रसमयी), 13. चतुरा, 14. लज्जाशीला, 15. सुमर्यादा, 16. धैर्य-शालिनी, 17. गाम्भीर्यशालिनी, 18. सुविलासवती,

1 हरि विछुस्त फाद्यो न हियो ।

भयो कठोर बस ते भारी रहिके पापी कहा जियो ।

छोति हलाहल मुनि मेरी सजनी तिहि अवसर काहँ न पियो ।

मन दुधि गई सम्हार न तन की पूरी दान अकूर दियो ।

अब का कर्ते कौन बिधि मितिही परबन प्राण लियो ।

निनिदिन रटत गूर के प्रभु विन कैसे परत जियो ।

19. परम उत्कर्षमयी, 20. गोकुल-प्रेम-वसति, 21. जगत् श्रेणी लसदयशा, 22. गुरुओं पर परम स्नेह रखनेवाली, 23. सखियों की प्रणयाधीना, 24. कृष्ण-प्रियाओं में मुख्य और 25. केवल सदा उनकी आज्ञा के वशवर्ती है।

इस प्रकार राधा-भाव से भजन करता हुआ भक्त आनन्दघन एक-रस परब्रह्म श्रीकृष्ण को पाता है। राधा के प्रसाद से ही कृष्ण को महाभाव की अनुभूति होती है। राधा के बिना पूर्ण पुरुष अपूर्ण हैं। इस महाभाव की अनुभूति के लिए—अपने 'रसो वै स' स्वरूप की पूर्णता के लिए भगवान् ब्रजसुन्दरी के साथ अनन्त-लीला में व्याप्त रहते हैं। श्रीकृष्ण की प्राप्ति का श्रेष्ठ उपाय है, राधा-भाव से मधुर रस की भक्ति। फिर एक बार यह जान रखना चाहिए कि लौकिक माधुर्य से इस माधुर्य में भेद है। लोक में मधुर रस विपर्यस्त होकर सबके नीचे रहता है। उसके ऊपर है वात्सल्य, उसके ऊपर सख्य, फिर दास्य और अन्त में सबके ऊपर रहता है शान्त रस। पर यहाँ ब्रजेश्वर के प्रेम में ठीक उल्टी बात है। चित् जगत् के अत्यन्त निम्न भाग में शान्त-स्वरूप हरधाम या निर्गुण ब्रह्मलोक है, उसके ऊपर दास्य रस या वैकुण्ठ तत्त्व है, उसके ऊपर सख्य या गोलोकस्थ सत्य रस है और सबके ऊपर है मधुर रस, जहाँ परम पुरुष ब्रजांगनाओं के साथ खीड़ा करते हैं।¹ अद्भुत है यह भागवत रस। व्यासदेवजी कहते हैं :²

निगम - कल्पतरोर्मलित ध्रुवं शुक्मुखादमृतब्रवसंयुतम् ।

पिबत भागवतं रसमालयं मुहुरहो रसिका भुवि भावुकाः ॥

उस युग की साधना और तात्कालिक समाज

1. टीका-युग और उसकी प्रधान समस्या

ईसा की पन्द्रहवीं शताब्दी के अन्त में किसी समय सूरदास ने जन्म-ग्रहण किया था और सोलहवीं शताब्दी के मध्यभाग तक ये जीवित रहे। इनका काल ईसा की सोलहवीं शताब्दी रखा जा सकता है। इतिहास की दृष्टि में यह काल भारतीय संस्कृति के पराजय का काल है। विदेशी शक्तियाँ भारतवर्ष के इस कोने से उस

1. 'श्रीचैतन्यचरिताम्न', पृ. 428

2. भागवत, 10 1-2

कोने तक अपना आसंक विस्तार कर चुकी थी। युद्ध-विग्रह में, वाणिज्य-व्यवसाय में, भीतरी और बाहरी राज्य-व्यवस्थाओं में—सर्वत्र विदेशियों और विधर्मियों का हाथ था। इस देश के रहनेवालों ने अनिच्छापूर्वक, विवश होकर यह शासन-व्यवस्था स्वीकार कर ली थी। बीच-बीच में सिर उठाने की कोशिश अगर कहीं हुई भी, तो तत्काल ही दपे चूर्ण कर दिया गया। सचमुच यह गुप्त इस दृष्टि से देखने से अत्यन्त अन्धकारमय दिखायी देता है। भारतवर्ष की असफलता की कारण कहानी से इस युग के इतिहास का अध्याय-का-अध्याय भरा पड़ा है !

परन्तु इन सारी विघ्न-बाधाओं के होते हुए भी भारतवर्ष अपने आत्म-रूप में निस्तेज नहीं हुआ था। “यह बात माननी ही होगी कि राष्ट्रीय साधना भारतवर्ष की साधना नहीं है। एक बार बड़े-बड़े राजा और सम्राट् हमारे देश में दिखायी पड़े थे। किन्तु इनकी महिमा इन्हीं में स्वतन्त्र है। देश के सर्वसाधारण ने उस महिमा की सृष्टि भी नहीं की, वहन या भोग भी नहीं किया। व्यक्ति-विशेष की शक्ति में ही उसका उद्भव और विलय हुआ। किन्तु भारतवर्ष की एक अपनी साधना है, वह है उसके अन्तर की बीज। सब प्रकार के राष्ट्रीय विपर्यय के भीतर से उसकी धारा बहती रहती है।”¹ सूरदास के युग में भी यह धारा मूल नहीं गयी थी, बल्कि और भी स्पष्ट होकर दिखायी पड़ी थी। पन्द्रहवीं और सोलहवीं शताब्दी भारतवर्ष की राजनीतिक हार का युग भते ही हो, वर्तमान भारत इन शताब्दियों का ही परिणाम है। इन दो सौ वर्षों को एक बार इतिहास से निकाल दीजिए, फिर देखिये हम कहाँ के रह जाते हैं ! वर्तमान भारत जिन महापुरुषों की देन है, वे—रामानन्द, वल्लभ, चैतन्य, कबीर, सूरदास, दादू, मीराबाई, तुलसीदास, नरसी मेहता, सुकाराम—सब-के-सब इन्हीं दो शताब्दियों की उपज हैं। इन दो शताब्दियों को छोड़ दिया जाय तो हिन्दी साहित्य में तो कुछ रह ही नहीं जाता। यह एक अद्भुत विरोधाभास है, पर है सच। देखा जाय, यह बात कैसे सम्भव हुई।

हिन्दूधर्म के शास्त्र संस्कृत-भाषा में लिखे गये हैं। पन्द्रहवीं और सोलहवीं शताब्दी को शास्त्रों के भाष्य या टीका का युग कह सकते हैं। मुसलमानों के आगमन के पहले भी सैकड़ों जातियाँ इस देश में आकर हिन्दूधर्म का कवच पहन चुकी थीं। नयी-नयी जातियों के आने से नयी-नयी समस्याएँ सड़ी होती गयीं और हिन्दू शास्त्रकारों ने नयी-नयी स्मृतियाँ और नये-नये पुराण रचकर इन समस्याओं को हल करने की चेष्टा की थी। उस समय तक हिन्दू-जाति के अन्दर एक क्षीण जीवनी-शक्ति वर्तमान थी। इस जीवनी-शक्ति के कारण ही वह नयी व्यवस्थाएँ बना सकी थी, परन्तु मुसलमानों के आने से वह शक्ति स्तम्भित-सी हो गयी। अब तक जो जातियाँ आयी थी उनकी अपनी कोई जगद्वेस्त संस्कृति न थी; पर मुसलमानों की संस्कृति केवल सशक्त और संयत ही नहीं थी, उसमें भारतीय संस्कृति

के विरोधी उपादान भी थे। यही विकट समस्या थी।

हिन्दू-जाति में—जहाँ तक शास्त्रों का सम्बन्ध था—मीलिकता बच नहीं रही थी। पर परम्परा की एकान्तप्रेमी सम्यक्ता होने के कारण वह शास्त्रों को फेंक भी नहीं सकती थी। उस विकट युग में कुछ साम्प्रकारों ने पुरानी स्मृतियों और पुराने पुराणों के स्तूपीभूत संग्रह में काल-धर्म की उपयोगिनी विधि-व्यवस्थाओं की खोज शुरू की। स्मृतियों पर नयी टीकाएँ लिखी गयीं, नये-नये व्यवस्था-शास्त्र रचे गये और नये-नये पुराण ग्रन्थ भी बनाये गये। मनु के टीकाकार मध्वतिथि और कुल्लूक भट्ट, मिताक्षरा टीका लिखनेवाले विज्ञानेश्वर, चतुर्वर्ग चिन्तामणिशार हेमाद्रि, बंगाल के रघुनन्दन, काशी के कमलाकर आदि बड़े-बड़े आचार्यों ने इस काम में हाथ लगाया।

केवल स्मृति और पुराण ही तक यह बात सीमित नहीं रही। वेदान्त, न्याय, व्याकरण, मीमांसा, ज्योतिष, वैद्यक आदि सभी शास्त्रों में मीलिकता का कोई चिह्न नहीं मिलता। केवल टीका ही इस युग का कर्तव्य कार्य था। वेदों का सर्वोत्तम भाष्य, जिसे सायणाचार्य ने लिखा, इसी युग की उपज है। सारांश यह कि शास्त्रों की दृष्टि से इस युग को टीका-युग कहा जा सकता है।

रघुनन्दन को खीजिए या हेमाद्रि को, निर्णय-मिथु को देखिए या मिताक्षरा को, सर्वत्र एक विशाल प्रयत्न दृष्टिगोचर होगा। राशि-राशि स्मृतियों और पुराणों के उद्धरण दे-देकर व्याख्याकारों ने हिन्दू-संस्कृति के वास्तविक रूप को बचा रखने की कोशिश की। इस प्रयत्न को देखकर उस युग की विकट समस्या का अनुमान होता है। सभी विद्वान् मामो हिन्दू-शास्त्रों की सारी शक्ति समेटकर विदेशी शक्ति का सामना करने को तत्पर हैं। सवाल यह है कि वह विकट समस्या क्या थी? और सूरदास के अध्ययन से उस विकट समस्या पर कुछ प्रकाश पड़ता है या नहीं? क्या सूरदास स्वयं एक ऐसी शक्ति थे, जो भारतीय संस्कृति की रक्षा का प्रयत्न कर रहे थे?

इन प्रश्नों का उत्तर जितना ही कठिन है उतना ही सरल भी है। सूरदास शायद ही कहीं ऐसी बात कह गये हों, जो उस युग की तात्कालिक परिस्थिति पर प्रकाश डाले। कारण यह है कि वे किसी युग-विशेष के आदमी नहीं थे। परन्तु सामाजिक परिस्थिति कुछ इस प्रकार जटिल और विषम हो उठी थी कि कहीं-कहीं सूरदास के पदों में उनकी ओर एक अस्पष्ट इंगित मिलता है। इस बात को समझने के लिए उस युग की साधना का एक संक्षिप्त नापजोख आवश्यक है।

इतिहास का विद्यार्थी, हमारे प्रश्नों के उत्तर में, छूटते ही कह उठेगा कि उस विकट समस्या को तो एक वाक्य में ही बताया जा सकता है। मुसलमान बादशाह मन्दिरों और मूर्तियों को तोड़ते जा रहे थे और हिन्दू-तीर्थों को बरबाद कर रहे थे, नाना उचित-अनुचित उपायों से भोली-भाली हिन्दू जनता को मुसलमान बनाया जा रहा था, आये-दिन हिन्दू भले-घरों की बहू-बेटियों का सतीत्व नष्ट किया जा रहा था। इससे बढ़कर और विकट समस्या क्या हो सकती है? सचमुच

इतिहास मुसलमानों की इसी ज्यादती को बताकर चुप हो जाता है। परन्तु ये बातें शास्त्रीय समस्या का रूप नहीं धारण कर सकती। इससे बढ़कर उपहासास्पद बात और क्या हो सकती है कि मुसलमान तो गदा के आघात से सोमनाथ की मूर्ति को चूर्ण-विचूर्ण करते रहे और हिन्दू इस आक्रमण से रक्षा पाने के लिए 'मिताक्षरा' लिखा करें ! नहीं, यह उत्तर हमारे प्रश्न का उचित उत्तर नहीं हुआ। हम यह स्वीकार करते हैं कि मुसलमानों ने कभी-कभी अनुचित शारीरिक बल का प्रदर्शन किया था; पर उसके लिए हिन्दुओं ने शारीरिक बल से ही—भले ही वह अल्प या असह्य हो—आत्मरक्षा की चेष्टा की थी। वस्तुतः शास्त्रीय समस्या का कारण कुछ और ही था।

बौद्धधर्म का इसके बहुत पहले लोप हो चुका था। लोप का यह अर्थ नहीं है कि वह एकदम कहीं उड़कर अन्यत्र चला गया था। असल में वह पुनरुज्जीवित हिन्दू धर्म में ही घुलमिल गया था। हिन्दू-सम्प्रदाय अथ पुरानी वैदिक सम्प्रदाय नहीं रह गयी थी। उसमें नाना भाँति के अवैदिक उपादान आ मिले थे। बौद्धधर्म का दुःखवाद, वैराग्य, मूर्ति-पूजा इत्यादि बातें हिन्दूधर्म की अपनी चीज हो गयी थीं। अभ्यासक क्षितिमोहन सेन ने सिद्ध किया है कि बौद्धधर्म की ये बातें पहले से ही आर्यतर जातियों में विद्यमान थी। आर्य-सम्प्रदाय का प्रधान केन्द्र था यज्ञभूमि और द्रविड़ सम्प्रदाय का तीर्थ। उत्तरकाल में यज्ञों का स्थान तीर्थों ने ले लिया था। मुसलमानों के आगमन के पहले हिन्दू-सम्प्रदाय प्रधानतः तीर्थों, प्रताओं, अनुष्ठानों और विविध प्रतीकों की पूजा पर ही केन्द्रित थी। धर्म आन्तरवस्तु न होकर बाहरी दिखावे का रूप धारण करता जा रहा था। बौद्धों का प्रवर्तित वैराग्य इस युग में अति विकृत रूप में देखा गया। लाख-लाख की संख्या में काज-कर्महीन अलस साधुओं का दल व्यर्थ वैराग्य की आँच से हिन्दू-संस्कृति को झुलसा रहा था। प्रतीक-पूजन का सात्त्विक अंश लुप्त होकर विकृत रूप को स्थान दे चुका था।

इस समय पूर्व और उत्तर भारत में सबसे प्रबल सम्प्रदाय नाथपन्थी योगियों का था। जनता का सारा ध्यान इन अशास्त्रीय योगियों की ओर आकृष्ट था। ये लोग महायान बौद्धधर्म के उत्तराधिकारी थे। इन योगियों के परिवर्तित रूप में सहागत के स्थान पर शिव का अधिकार हो गया था सही, पर मूलतः ये बौद्ध थे। गोरखनाथ, मीननाथ आदि बड़े-बड़े साधकों ने इस साधना को खूब समृद्ध किया। कबीर, नानक, दादू आदि सन्तों की वाणियों पर इनका यथेष्ट प्रभाव है। इसी तरह धर्म और निरंजनमतवाद की छाप भी परवर्ती साधकों पर है¹। वे लोग निर्गुण ब्रह्म के उपासक थे।

इसी समय एक और धारा पश्चिम से आयी। यह बा-शरा (शास्त्रीय) मुसलमानों की साधना-धारा नहीं थी बल्कि बे-शरा (अशास्त्रीय) सूफियों की साधना थी। शास्त्रीय मुसलमान हिन्दूधर्म के भर्मेस्थान² तक नहीं कर सकते

¹ अभ्यासक क्षितिमोहन सेन इत '३

थे। ये केवल उसके शरीर को नौच-खसोटकर दुःख-भर पहुँचा सकते थे। पर इन सूफियों ने भारत के हृदय पर प्रभाव जमाया। कारण यह था कि इनका मत भारतीय साधना-पद्धति का अविरोधी था। पर अविरोधी होने से क्या होगा, उसका सामंजस्य आचारप्रधान टीकायुग के धर्म से न हो सका। भारतवर्ष की वह धारा, जो आचारप्रधान वर्णाश्रम धर्म के विधानों के नीचे गुप्त रूप से बह रही थी, एका-एक इस सधर्मी को पाकर विशाल वेग से जाग पड़ी। निरंजन, नाथ आदि मार्गों की साधना पहले से ही निर्गुण ब्रह्म की ओर प्रवृत्त थी। इन दो धाराओं के संयोग से एक अभिनव साधना ने जन्म लिया। कबीर, दादू आदि इसी मार्ग के यात्री हैं।

यह बात स्मरण रखने की है कि न तो सूफी मतवाद और न यह अभिनव निर्गुण उपासना-पद्धति ही उस विपुल वैराग्य के भार को कम कर सकी जो बौद्ध-संघ के अनुकरण पर प्रतिष्ठित था। देश में पहली बार वर्णाश्रम व्यवस्था को इस विकट परिस्थिति का सामना करना पड़ रहा था। अब तक वर्णाश्रम व्यवस्था का कोई प्रतिद्वन्दी नहीं था। आचारभ्रष्ट व्यक्ति समाज से अलग कर दिये जाते थे और वे एक नयी जाति की रचना कर लेते थे। इस प्रकार सैकड़ों जातियों, उप-जातियों की सृष्टि होते रहने पर भी वर्णाश्रम-व्यवस्था एक तरह पर चलती ही जा रही थी। इसमें अगर कभी विद्रोह हुआ था तो यह वैराग्यप्रधान साधुपन्थों के द्वारा। परन्तु अबकी बार समस्या बड़ी टेढ़ी हो चली। सामने ही एक विराट् शक्तिशाली प्रतिद्वन्दी समाज था, घर में ही वैराग्यप्रधान साधुओं का भारी विद्रोह था; ये दो बातें ही वर्णाश्रम-व्यवस्था को हिला देने के लिए काफी थी। परन्तु तीसरी शक्ति तो और भी विचित्र और अद्भुत थी। निम्न श्रेणी के साधक अपनी महिमाशालिनी प्रतिभा और साधना के बल पर ब्राह्मण से लेकर धूर्त तक के गुरु बन रहे थे और सो भी न तो समाज से निकलकर और न वैराग्य की धूनी रमाकर। इस विकट परिस्थिति को सँभालना शास्त्र के लिए असम्भव हो उठा था। टीका-कारों ने बहुत प्रयत्न किया, पर व्यर्थ।

इसी समय दक्षिण से एक नयी धारा आयी। यह धारा थी भक्ति की। कबीर आदि सन्तों ने जिस साधना का उपदेश किया था वह भारतवर्ष की अपनी ही चीज थी, सरल और सहज थी, परन्तु तात्कालिक जनसमुदाय अपने पुराने सत्कारों के कारण इसे तत्काल ग्रहण नहीं कर सका। कबीरदास ने स्थान-स्थान पर जन-मत को काफी आघात भी पहुँचाया है, जो उस युग की संस्कारजन्य जड़ता को देखकर उन्हें करना पड़ा था। पर दक्षिण भारत से आयी हुई भक्ति-धारा साधारण जनता के लिए बहुत दूर की चीज नहीं जान पड़ी। इस साधना का केन्द्र-बिन्दु था प्रेम। राम और कृष्ण का आश्रय लेकर इस भक्ति की साधना ने उस युग को एक नया प्रकाश दिया।

विदेशी संस्कृति से आत्मारक्षा के लिए अब प्रधानतः दो शक्तियाँ काम करने लगी। पहली कबीर आदि की निर्गुण-साधना और दूसरी मूरदास आदि की सगुण-साधना। पहली शक्ति शास्त्रकारों के लिए स्वयं एक समस्या थी। इस धारा ने

सूफी सन्तों के मतवाद को भारतीय रूप में ही प्रकट नहीं किया, उन्हें भारतीय सस्कृति से प्रभावित भी किया। यह हिन्दू प्रभावोपपन्न मुसलमान साधकों का दल अपने समाज के शास्त्रकारों के निकट ठीक उसी प्रकार उपस्थित हुआ, जिस प्रकार कबीर आदि के समान साधक हिन्दू शास्त्रकारों के निकट हुए थे। किसी-किसी मुसलमान साधक को अपने को शास्त्रसम्मत सिद्ध करने का प्रयत्न करना पड़ा था।

भक्त-साधकों की दूसरी धारा शास्त्र और परिस्थिति का सामंजस्य करती हुई आगे बढ़ी। इन्होंने शास्त्र के उन अंशों को, जो भक्ति-सिद्धान्त के अविरোধी थे, ज्यों-का-त्यों मान लिया परन्तु अन्य अंशों की उपेक्षा की। हमारा यह अध्ययन केवल सूरदास से सम्बन्ध रखता है। अतः हम यहाँ न तो पहली धारा के साधकों की ही चर्चा करेंगे और न दूसरी धारा के अन्य भक्तों की। अपनी बात की जाँच के लिए हम सूरदास और उनके समसामयिक भक्तों के ग्रन्थों से ही यथासाध्य उद्धरण देने का प्रयत्न करेंगे।

सूरदास आदि भक्त-कवियों में वही विरोध की ध्वनि नहीं है, वे अगर किसी बात को अनुचित समझेंगे तो अत्यन्त मृदु भाषा में उसकी उपेक्षा पर जोर देंगे। यह उपेक्षा भी वे सीधे नहीं कहेंगे। कहेंगे कवि की भाषा में, लक्षणा और व्यंजना का आवरण डालकर। इनकी तुलना उपनिषद् के ऋषियों से की जा सकती है, जो यज्ञ-याग के विरोधी नहीं, उपेक्षक थे। सूरदास का 'सूरसागर' प्रेम का काव्य है। इस प्रेम को लीला का वर्णन करते-करते प्रसंगवश वे कहीं-कहीं योग, तीर्थ आदि पर कुछ कह गये हैं। उस छोटे-से कथन से, उस युग की परिस्थिति पर, कभी-कभी एक हल्का-सा प्रकाश पड़ जाता है।

2. सूरदास की दृष्टि में उस युग के साधक

सूरदास के युग में सबसे प्रबल मतवाद था नाथपन्थी योगियों का। योगियों के मुख से सूरदास ने इस मत के विषय में बहुत-कुछ कहलाया है। 'सूरसागर' पढ़कर इन योगियों के विषय में बहुत-सी बातें जानी जा सकती हैं। ये आसन, ध्यान, आराधना आदि के द्वारा साधना करते थे; मुद्रा, भस्म, विषाण, मृगवर्म आदि धारण करते थे।¹ ये आसन बाँधकर, आँख मूँदकर ध्यान किया करते थे² और गोरानाम का नाम लेकर अलग जगाया करते थे—इनका उपदेश भी सूर-सागर में दिया हुआ है। ये कहा करते थे, भगवान् मूढ, सहज में वास करते हैं।

- 1 भागन, ध्यान, बाहु आराधन, अग्नि घन चित्त सुम साण ।
अनिहं रिनिग मुबुद्धि मुनच्छन, मुनी योग मनि साण ।
मुद्रा, भस्म, शिखर, खना-मृग, जग जुरनिनि नहि भाणें ॥

—सूरसागर, 4123

- 2 भावे हैं कब के हिन ऊषी, जुनिनि की नै योग ।
भागन, ध्यान, नैन मूँद मनि, नैनै कड़े विषोण ॥

—सूरसागर, 4208

इंगला, पिगला और मुपुम्ना नाड़ियों में होता हुआ जीवात्मा ब्रह्मसामुज्य को पाता है।¹ ये सर्वजगत् को ब्रह्ममय देगने का उपदेश करते थे। ब्रह्म अलस है, निरञ्जन है। इनकी साधना में पद्मान्न जमाकर, आँख मूँदकर ध्यान देने पर जोर दिया जाता था। ऐसा करने पर इन लोगों के कथनानुसार अन्तर्ज्योति का साक्षात्कार होता था। यही अन्तर्ज्योति अच्युत, अविगत और अविनाशी है।

महायान बौद्धधर्म में धीरे-धीरे सहजयान की प्रधानता स्थापित हो गयी थी। कहते हैं, यही सहजयान योग ने मिलकर नायपन्य के रूप में आविर्भूत हुआ। इन मतों में सहज, शून्य, निरञ्जन आदि बातें ज्यों-की-त्यों रह गयीं। परिस्थिति के अनुसार इनके अर्थों में हेर-फेर जरूर होता रहा, पर इनकी धारा नहीं टूटी। सहजयान की साधना-प्रणाली—जैसे चित्त स्थिर करना, प्राणायाम, बिन्दुधारण प्रभृति बातें—ज्यों-की-त्यों रह गयीं। कबीरदास आदि सन्तों ने इन शब्दों को ग्रहण किया था। सूरदास इन सारी योग-क्रियाओं और कृच्छ्र साधनाओं को अनावश्यक समझते हैं। प्रेम के सामने ये कोई चीज नहीं। यद्यपि ये इनको विमार्ग में ले जाने का साधन नहीं समझते, उल्टे इसे बहुत ऊँचा और साधारण जनो के लिए अगम्य समझते हैं², परन्तु उनका यह मत मानना पड़ता है कि भक्तिरूपी सहज पन्य के रहते यह योग का मार्ग, सब तरह से उच्च होते हुए भी, व्यर्थ का भार है।³

इसके बाद निर्गुण-उपासना की बातें हैं। निर्गुण-उपासना से सूरदास का मतलब शायद कबीरदास आदि की साधना से है। सूरदास इसको भी सगुण-उपासना के सामने फीका समझते हैं। इस निर्गुण-उपासना के साधकों का कहना था कि त्रिगुणात्मक भेष त्याग करके पूर्ण ब्रह्म का ध्यान करो। भगवान् का न तो नाम है, न रूप। उनका कुल भी नहीं, वर्ण भी नहीं। न कोई पिता-माता है, न कोई स्त्री है। वे त्रिगुणातीत हैं। यह संसार मिथ्या है। ईश्वर को सुख भी नहीं

1 मूरगागर, 4712

2 मधुकर, हम अजान मति भोरी।

यह मत जाइ तहाँ उपदेशी, नागरि नवन कितोरी।

कंचन को मृग कौन देख्यो, किन जाँघ्यो यहि खोरी।

काहे धौ मधुप बारि तै माखन, कौन भरी कमोरी।

बिनुही भीन चित्र किन कीन्हौ, किन नभ पाल्यो शोरी।

कहो कोन पै कउन कनूका, जिन हठि भूसी पछोरी।

निरगुन ज्ञान तुम्हारी ऊघी, हम अवसा मति थोरी।

बाहनि सूर त्याग मुख चन्दहि, अघियाँ वृषित बहोरी ॥

—मूरगागर, 4171

3 ऊघी हमहि न जोग सिधैयै।

जिहि उनदेम मिलै हरि हमकौ, सो ब्रतनेम बतैयै ॥

—मूरगागर

पर इस बात का मतलब यह नहीं कि सूरदास स्मार्त पन्थ के विरोधी है। वे भक्ति को सर्वोपरि समझते हैं। अगर भक्ति है तो तीर्थ-व्रत की जरूरत नहीं, अगर भक्ति नहीं है तो तीर्थ-व्रत से कुछ बड़ी चीज की प्राप्ति नहीं होगी।

भगवान् की दृष्टि में जाति-पाँति, कुल-शील आदि कोई चीज नहीं है।¹ योगी और अयोगी उनकी दृष्टि में समान है। केवल प्रेम चाहिए, प्रेम से ही वे मिलते हैं।² इस प्रेम के अभाव में संसार का प्राणी व्यर्थ ही माया के चक्र में पड़कर चौरासी लाख योनियों में भ्रमा करता है। यही सूरदास का अपना मत है।

3. मध्य युग के ईसाई मरमी और सूरदास

डाक्टर ग्रियर्सन ने एकाधिक बार सूरदास, नन्ददास, मीराबाई, तुलसीदास आदि भक्त कवियों पर ईसाई प्रभाव की चर्चा की है। उन्होंने इन्हे मध्य युग के ईसाई मरमियों (Bernard of Clairvaux, Thomas-a-Kempis, Ekbert और St. Therisa) आदि के समान बताया है। अतएव सूरदास के विद्यार्थी को एक बार मध्य युग के ईसाई मरमी सन्तों की खोज करना आवश्यक हो गया है। हम यहाँ इन दो-दो श्रेणी के मरमी भक्तों के दृष्टिकोणों को, जिन्हें एक श्रेणी का मान लिया गया है, स्पष्ट करना चाहते हैं।

ईसवी सन् की बारहवीं शताब्दी के बाद फ्रांस के ईसाई मरमी सन्तों की साधना में विश्वात्मबोध का प्राबल्य दिखायी पड़ा। उस समय “चर्च को इस समस्या का सामना करना पड़ा था कि इन मरमियों के विश्वास (faith) और गम्भीर प्रेम (warm love) की भावना को कैसे उत्तेजित किया जाय।” क्योंकि भक्ति के लिए त्रैत भावना—ईश्वर, ईश्वर का पुत्र और जीव—नितान्त आवश्यक थी। इसी समय सेण्ट बर्नर्ड, ह्यूगो और रिचार्ड जैसे महिमाशाली सन्तों का आविर्भाव हुआ, जिन्होंने शास्त्र-परम्परा के साथ मर्म-भाव का साम-जस्य किया। उन्होंने इस बात पर जोर दिया कि आत्मज्ञान ही परमात्म-बोध का साधन है और आत्म-पवित्रीकरण (self purification) तत्त्व-ज्ञान से कहीं ऊँचा है। तेरहवीं शताब्दी में यूरोपियन चर्च में प्रधानतः दो धाराएँ हो गयी थी। एक श्रेणी के सन्तों की घोषणा थी कि “आत्मा किसी नियम की पाबन्द नहीं है। इन लोगों ने खुल्लमखुल्ला स्रष्टा और सृष्ट के भेद को मिटा देना चाहा।” इसी नाजुक परिस्थिति में प्रभाव-सम्पन्न मरमी सन्त एखर्ट का आविर्भाव हुआ।

1. राम भक्तवत्सल निज बानी।

जाति, गोत्र, कुल, नाम, रगत नहीं, रंक होय कै रानी ॥

—सूरदास, 12

2. प्रेम प्रेम गो होई प्रेम गो पारहि जिये।

प्रेम बंधी समर प्रेम परमारण विये ॥

एकै निश्चय प्रेम को जीवन्मुक्ति खान ॥

पौचो निश्चय प्रेम को जिहि तै मिलै गुणल ॥

होता और दुःख भी नहीं ।¹ आत्मा ही ब्रह्म है, वह घट-घट व्यापक है । भगवान् अविगत् है, अविनाशी हैं, पूर्ण हैं — इस निर्गुण-ज्ञान के बिना मुक्ति नहीं मिलती ।²

इस मत से सगुण-उपासना की सरलता और उसका उद्देश्य भी सूरसागर में अनेक स्थानों पर कहा गया है ।³ भगवान् के सगुण रूप के होते हुए निर्गुण-उपासना का आश्रय सूरदास को पसन्द नहीं ।

ये दो मतवाद ही उस समय जोरो पर थे । स्वयं सूरदास इनसे प्रभावित हुए थे । योग-मार्ग में कृच्छ्र साधना पर अधिक जोर दिया जाता था और निर्गुण-मार्ग में ज्ञान पर । और भी कितने ही पन्थ उस समय चलते-चलते थे । पर उन सभी पन्थों को दो ध्येयों में विभक्त किया जा सकता है : कृच्छ्र-साधना-प्रधान और ज्ञान-प्रधान । कृच्छ्र-साधना और ज्ञान-मार्ग की चर्चा करते समय सूरदास उन सभी मतों की आलोचना कर जाते हैं जो उस समय प्रचलित थे । जहाँ-तहाँ अन्य सम्प्रदायों के नाम भी सूरसागर में मिल जाते हैं, जैसे मुड़िया या मुण्डित संन्यासी ।⁴ ये भी ज्ञान-प्रधान साधक थे । सूरदास इनकी साधना को भी प्रेम के समकक्ष नहीं रखना चाहते ।

जनसाधारण में उस समय व्रत, पूजा, उपवास, तीर्थ आदि की महिमा खूब प्रतिष्ठित थी । सूरदास इन मारी बातों को व्यर्थ समझते थे ।⁵ इस बात में वे निर्गुण ज्ञान-मार्गियों से प्रभावित हुए जान पड़ते हैं । योग, यज्ञ आदि अनुष्ठान भी उन्हें पसन्द नहीं ।⁶

1 गोपी सुनहु हरि सदेव ।

कह्यो पूरन ब्रह्म दयाबहु, त्रिगुन मिथ्या भेष ॥

×

×

×

ज्ञान बिनु नर भुवि नहि, यह विषय ससार ।

रूप देख, न नाम अलखन बरन अबरन सार ॥

मातु पितु कोउ नहि नारी, जगन मिथ्या लाइ ।

सूर सुख दुख नहि जाई, भग्नो ताको जाई ॥

—सूरसागर, 4303

2 सूरसागर, 4713

3 (ऊषी) प्रेम भक्ति रहित निरस जोग कहा गायो ।

निरगुन अविनाशी मत, कहा आनि भाष्यो ।

सूरदास जीवन घन कान्ह, कहाँ राख्यो ॥

—सूरसागर, 4215

4 ऊषी, तुम ही निकट के वासी ।

मह निरगुन ही निर्वाह सुनावहु, जे भुंझियः वसे कामी ॥

—सूरसागर, 4286

5 गनिका किसे कौन ब्रत संजम, सुक-हित नाम पढावै ।

मगमा करि मुमिदयो गल बपुरे ब्राह्म प्रथम गति पावै ॥

—सूरसागर, 122

6 काहे को भवमेघ जग कीजै गया-थाढ़ कामी केदार ।

रामकृष्ण अभिषाम न पटवर जो तन गरी हैम हृत्पार ॥

प्राण कल माये करवत दै, चन्दा तरनि रहन लछार ।

सूरदास भगवन्त भजन बिनु, यम के दूग कोन डारै मार ॥

पर इस बात का मतलब यह नहीं कि सूरदास स्मार्त पन्थ के विरोधी है। वे भक्ति को सर्वोपरि समझते हैं। अगर भक्ति है तो तीर्थ-व्रत की जरूरत नहीं, अगर भक्ति नहीं है तो तीर्थ-व्रत से कुछ बड़ी चीज की प्राप्ति नहीं होगी।

भगवान् की दृष्टि में जाति-पाँति, कुल-शील आदि कोई चीज नहीं है।¹ योगी और अयोगी उनकी दृष्टि में समान हैं। केवल प्रेम चाहिए, प्रेम से ही वे मिलते हैं।² इस प्रेम के अभाव में संसार का प्राणी व्यर्थ ही माया के चक्र में पड़-कर चौरासी लाख योनियों में भ्रमा करता है। यही सूरदास का अपना मत है।

3. मध्य युग के ईसाई मरमी और सूरदास

डाक्टर प्रियर्सन ने एकाधिक बार सूरदास, नन्ददास, मीराबाई, तुलसीदास आदि भक्त कवियों पर ईसाई प्रभाव की चर्चा की है। उन्होंने इन्हे मध्य युग के ईसाई मरमियों (Bernard of Clairvaux, Thomas-a-Kempis, Ekhert और St. Therisa) आदि के समान बताया है। अतएव सूरदास के विद्यार्थी को एक बार मध्य युग के ईसाई मरमी सन्तों की खोज करना आवश्यक हो गया है। हम यहाँ इन दो-दो श्रेणी के मरमी भक्तों के दृष्टिकोणों को, जिन्हे एक श्रेणी का मान लिया गया है, स्पष्ट करना चाहते हैं।

ईसवी सन् की बारहवीं शताब्दी के बाद फ्रांस के ईसाई मरमी सन्तों की साधना में विदवात्मबोध का प्राबल्य दिखायी पड़ा। उस समय “चर्च को इस समस्या का सामना करना पड़ा था कि इन मरमियों के विश्वास (faith) और गम्भीर प्रेम (warm love) की भावना को कैसे उत्तेजित किया जाय।” क्योंकि भक्ति के लिए त्रैत भावना—ईश्वर, ईश्वर का पुत्र और जीव—नितान्त आवश्यक थी। इसी समय सेण्ट बर्नर्ड, ह्यूगो और रिचार्ड जैसे महिमाशाली सन्तों का आविर्भाव हुआ, जिन्होंने शास्त्र-परम्परा के साथ मर्म-भाव का साम-जस्य किया। उन्होंने इस बात पर जोर दिया कि आत्मज्ञान ही परमात्म-बोध का साधन है और आत्म-पवित्रीकरण (self purification) तत्त्व-ज्ञान में कही ऊँचा है। तेरहवीं शताब्दी में यूरोपियन चर्च में प्रधानतः दो धाराएँ हो गयी थी। एक श्रेणी के सन्तों की घोषणा थी कि “आत्मा किसी नियम की पाबन्द नहीं है। इन लोगों ने खुल्ले-खुल्ला स्रष्टा और सृष्ट के भेद को मिटा देना चाहा।” इसी नाजुक परिस्थिति में प्रभाव-सम्पन्न मरमी सन्त एखर्ट का आविर्भाव हुआ।

1. राम भक्तवत्सल निज वानों।

जाति, मोन, बुन, नाम, बनत नहि, रंक होव कं रानों ॥

—नूलागर, 12

2. प्रेम प्रेम मां होई प्रेम मो पारहि जिये।

प्रेम बेध्यों संगार प्रेम परमारय पिये ॥

एकै निरखय प्रेम को जीवनमूक्ति रगता।

साँचो निरखय प्रेम को जिहि तैं मिलै गुपाल ॥

इन्होंने बड़ी जोरदार भाषा में वाइबिल के 'Devine spark at the apex of the soul' की व्याख्या करके परमात्मा को इतने निकट बताया कि आत्मा सदा सर्वदा ईश्वर के साथ है।

इन तथा अन्य ईसाई सन्तों की साधना को थोड़े में इस प्रकार कहा जा सकता है— 1. आत्मसमर्पण (self surrender), 2. अपने में प्रभु के जीवन की अनुभूति (The feeling of Lord's life within us), 3. तीन दिशाएँ : पवित्रीकरण, उज्ज्वलीकरण और भोग या एकात्म भाव, 4. प्रतीक भावना, 5. अन्तर्दृष्टि और पाप-बोध की कोमलता।

पहली बात है conversion अर्थात् चैतन्य का अकस्मात् उदय और धर्म-जीवन के लिए व्याकुलता।¹ इसके बाद आता है perigative stage अर्थात् ससार से वैराग्य, पाप-बोध, दीनता और आत्म-त्याग।² इन दो दशाओं को पार

1 तुलना कीजिए—

जनम सिरानो ऐसे ऐसे।

कै घर-घर भरमत जदुपति बिन कै मोवन कै बैसे ॥

कै कहूँ खान-पान-रसनादिक कै कहूँ बाव धरैते।

कै कहूँ रक कहूँ ईश्वरता नट-बाजोगर जैसे ॥

चेख्यो नाहिं जगो हरि अवतार भोन बिना जल जैसे।

यह गति भई मूर की ऐसी स्याम मिले श्री कैने ॥

×

×

×

अब हौं नाख्यो बहुत गुणाल।

काम शोध को पहिरि चोलना कछ विषय को मान।

महा मोह के नूपुर बरगत निन्दा शब्द रसाल।

×

×

×

कोटिक कणा काछि दिखराई जल थल सुधि नहिं काल।

मूरदास को गवै अविद्या हरि करहु नैदान।

2. वैराग्य—

सबनि सनेहो छोड़ि दयो।

हा जदुनाम जरा तन राख्यो प्रतिभी उतरि गयो।

×

×

×

मोह धन धाम नाम मोई कुल यह वपु जिहि बिदयो।

अब सबही को यदन स्वान सो चितवन हरि भयो।

दारा मुन हिन बिन मज्जन सब काहु न मोवि जयो।

संमति दोष विचारि मूर छनि जे हरि सरन गयो।

पापबोध—

प्रभु, हौं सब पतितन की टीकी।

और पतिन सब धोम चारिके हौं तो जनमत ही को।

अधिक अत्रामित भनिका सारी और पूना हो की।

मोहि मोड़ि तुम और उघारे मिटै मूल किम जी की।

भोज न गरम मेज करन की खीचि बहन ही सोरी।

परियत सार मूर पतितन मे बहुत सबन में नोकी।

चरननि चित्त निरन्तर अनुरत रसना-चरित रसाल ॥

लोचन सजल प्रेम-पुलकित तन कर कंजनि दल माल ॥

ऐसो रहत लिखत छन-छन जम अपने भायो भाल ॥

सूर सुजस रागी न डरत मन सुनि यातना कराल ॥

तो पाप की कराल यातना से उद्धार पाने के लिए नहीं। अगर उनका मन अनुरागी हो जायगा तो उन्हें यमराज के लेखों और दण्डों की बिलकुल परवा नहीं। पर ईसाई भक्त ईश्वर को ओर इसलिए शुका है कि वह पापमय है और ख्रीष्ट का क्रुश उसे पाप से मुक्त कर देगा। दूसरा अन्तर जो इन दोनों भावनाओं में है वह यह है कि सूरदास आदि भक्त-कवियों का पाप वाह्य या आगन्तुक वस्तु है, परन्तु ईसाई भक्तों का पाप आन्तर और स्वाभाविक वस्तु है। तीसरा अन्तर यह है कि सूरदास या तुलसीदास की पाप-भावना वैयक्तिक है और ईसाई भक्तिवाद इस वैयक्तिकता के एकदम विरुद्ध है।

ईसाई भक्ति-भावना के साधकों में से कुछ ऐसे अवश्य हैं जिनके साथ इन भक्त-कवियों की तुलना की जा सके। ईसाई धर्म के ईश्वर के दो रूपों, ससीम और असीम को लेकर इन्होंने ठीक वैसी ही सृष्टि की है जैसी वैष्णव कवियों ने। ईश्वर, इनके अनुसार, शक्ति में अनन्त है, किन्तु प्रेम में सान्त। इस प्रकार के भक्तों में Jaccub Bohme आदि का नाम लिया जा सकता है।

आगे चलकर यह स्पष्ट होगा कि ब्रजभाषा के कवि नितान्त प्रत्यक्ष, ठोस रूप के उपासक हैं।¹ मगर ब्रजभाषा की कविता भगवान् के असीम अरूप की कल्पना को पूर्व से ही स्वीकार कर अग्रसर होती है। एक बार वह स्वीकार कर लेती है कि श्रीकृष्ण परब्रह्म हैं—अनादि, अनन्त, अखण्ड, अछेद, अभेद; और राधिका उनकी ज्ञादिनी चिन्मयी शक्ति हैं—आश्रित, आसक्त, सापेक्ष²। इसी सापेक्ष और निरपेक्ष के द्वन्द्व को ब्रज का कवि अपनी कला से अभिव्यक्त करने जा रहा है। इतना स्वीकार कर लेने के बाद वह लेखनी उठाता है और फिर भूल जाता है कि उसने किस पूर्व-स्वीकृत रूपक की नींव पर अपना भक्ति और प्रेम का प्रासाद खड़ा किया था। ईसाई मरमो कभी इस बात को नहीं भूलता। इसीलिए ईसाई साधक भक्त के सिंहासन पर आकर रुक जाता है और वैष्णव भक्त और भी ऊपर उठकर कवि के आसन पर बैठ जाता है। वहाँ वह समर्थ और मुन्दर के भेद-भाव एकदम भूल जाता है।

4. उस युग का समाज और सूरदास की साधना

सूरसागर के पढ़ने से उस युग के समाज का एक चित्र, जो सर्वांगपूर्ण तो नहीं कहा जा सकता पर पर्याप्त ज़रूर है, आँखों के सामने खिंच आता है। देता जाय सूरदास की साधना से उसका क्या सम्बन्ध था। यह कह रखना उचित होगा कि

1. परिशिष्ट क.

2. भूमिका

हमारा मतलब यहाँ साधना के आलम्बन, या तद्द्वारा प्रभावित समाज से ही है। वैसे सूरदास के विद्यार्थी को यह पता लगाना भी बहुत मुश्किल नहीं है कि उस जमाने के परचूनी की दुकान पर क्या-क्या चीजें सुलभ थीं या उस युग की स्त्रियाँ किस तरह बाल सँवारती थीं, कौन-कौन-से गहने पहनती थी। हम यह मानते हैं कि इन चीजों का भी ऐतिहासिक मूल्य है, परन्तु हमारे अध्ययन का साधना से अधिक सम्बन्ध है। अवसर मिलने पर इन विषयों की चर्चा भी की जायगी, पर यहाँ नहीं।

यह ध्यान देने की बात है कि दक्षिण से जो भक्ति की धारा उत्तर भारत में आयी थी, वह सर्वत्र एक ही समान नहीं बनी रही। बंगाल में उसने एक रूप धारण किया, गुजरात में दूसरा और युक्तप्रान्त में तीसरा। इसका कारण यह है कि मूल धारा जिस प्रदेश में पहुँची, वहाँ की सामाजिक परिस्थिति के अनुसार विशेष रूप में परिवर्तित हो गयी। इस प्रकार सूरदास में वह धारा एक रूप में दृष्ट हुई, तुकाराम में दूसरे में। इसी समय पश्चिम के सूफी-मत की एक साधना-पद्धति भी इसी देश में आयी थी और वह इस देश के कबीर आदि में एक स्वतन्त्र रूप धारण कर गयी। कबीर और सूरदास आदि का साधना-प्रदेश करीब-करीब एक ही था। इन दोनों सन्तों ने दो मार्ग लिये, परन्तु दोनों का ही आधार एक ही प्रकार की सामाजिक परिस्थिति थी। इसलिए इन दोनों सन्तों में जो बातें एक ही-सी हैं, उनसे उस युग के समाज का चित्र स्पष्ट हो सकता है।

ऊपर के कथन को समझने में भूल हो सकती है। कहा जा सकता है कि सूरदास या कबीरदास की साधना का विशिष्ट रूप किसी सामाजिक परिस्थिति का परिणाम नहीं है, वह धर्मगत चीज है और व्यक्ति-विशेष की शिक्षा का फल है। समाज से उसका कोई सम्बन्ध नहीं। परन्तु इतना तो मानना ही पड़ेगा कि ये लोग अपने आस-पास की परिस्थिति से प्रभावित हुए थे। सूरदास का भक्ति-सिद्धान्त

- 1 पाठकों के कुतूहल-निवारण के लिए यहाँ हम बता देना चाहते हैं कि उस युग में कनिया लोग 'लौंग, नारियल, दाघ, गुपारी', 'हींग, मिरच, पीपर, अजवाइन', 'कूट, काइकर, सोंठ, चिरैता, कटजीरा', 'आल, मजीठ, साय, सेंदुर', 'बाइरिग, बहेरा, हरे' इत्यादि चीजें बेचा करते थे।

कहो काइ कहा गयहैं हमसो ।

जा कारन जुवनी सब अटकी सो बूझत है तुम सों ।

लौंग नारियल दाघ गुपारी कहा सादे हम आब ।

हींग मिरच पीपर अजवाइन ये सब बनिज कहावे ।

कूट काइकर सोंठ चिरैता कटजीरा कहैं देखत ।

आल मजीठ साय सेंदुर कहैं ऐसे हि विधि अवरेखन ।

बाइरिग बहेरा हरे कहैं बेत गोंद ग्यागरी ।

सूर त्याग सरिकाई भूली जीवन भयें मुरारी ॥

इतिहास के विद्वान् पता लगायें कि सूरदास यूरोपियन व्यापारियों द्वारा आनीत वस्तुओं से परिचित थे या नहीं !

बल्लभाचार्य का उपदेश-सम्भूत माना जा सकता है; पर यह भी क्या सत्य नहीं है कि एक विशेष परिस्थिति ने उन्हें बल्लभाचार्य की ओर प्रवृत्त किया था? इस दृष्टि से देखने पर जान पड़ता है कि उस युग के भारतीय समाज के सामने कोई बहुत ऊँचा आदर्श नहीं था। लोग राते-पीते थे, रोगी या निरोग होते थे, सोते-जागते थे और चार दिन तक हँसकर या रोकर मर जाते थे। जो धार्मिक प्रवृत्ति के थे, वे दम-श्रीम मन्दिर बनवा देते थे; यज्ञ-याग करके हजार-पाँच सौ ग्राहकों और गाधुओं को भोजन खिला देते थे। ऊँचे वर्ग के लोग अपनी झूठी शान में मस्त रहते थे। इनका प्रधान कर्तव्य था,—जो उस युग में धनी आदमी की शोभा समझा जाता था—विलासिता। कवि लोग इस विलासिता की प्रशंसा करते थे, भाट लोग उनका यही यश गाते थे और समाज की निचली श्रेणी के आदमी अपने रक्त तथा मांस को गलाकर इनकी विलासिता की आग को सदा प्रज्वलित रखने के लिए ईंधन एकत्र कर देते थे। प्रत्येक गृह कलह का भराड़ा था, क्योंकि सम्मिलित परिवार-प्रथा तब भी चल रही थी। उस समय जो जब तक कमा सकता था, बँच सकता था। बूढ़ और शिथिलेन्द्रिय होने पर उसी के लड़के-बाले उनका निरादर करने लगते थे।

ऊपर हमने जो बातें कही हैं, वे अनुमान से ही कही गयी हैं। इस अनुमान के लिए सूरदास और कबीरदास में बहुत काफी मसाला है। हम उनके कथनों को ज्याँ-का-त्यों नहीं स्वीकार करना चाहते। कारण यह है कि वे समाज की स्थिति स्पष्ट करने के लिए कुछ नहीं कहते। उनके कहने का प्रधान लक्ष्य या तो उसकी अस्थिरता दिखाकर वैराग्य-भावना को उत्तेजित करना है या सुधार की प्रवृत्ति को जगाना। दोनों ही उद्देश्यों को सामने रखकर समाज के केवल अमत् अंश पर ही जोर दिया जा सकता है। भक्त और सन्त कवियों ने वस्तुतः वैसा ही किया है।

सूरदास ने एक पद में तात्कालिक मनुष्य-जीवन का एक पूरा चित्र खींचा है। है यह तो केवल उसकी विलासमय दशा का, परन्तु अगर सूरदास की मनोभावना का परिचय रखते हुए इसका उपयोग किया जाय तो उस समाज का कुछ अनुमान किया भी जा सकता है। इस पद में माता के गर्भ से आने से लेकर मृत्यु तक का जो वर्णन किया गया है, वह जीवन की विफलता की एक मनोरंजक कहानी है। नीचे वह पद दिया गया है :

चौपरि जगत मढ़े जुग बीते ।

गुन पाँसे, क्रम अंक, चारि गति सारि, न कबहूँ जीते ॥

चारि पसार दिसानि, मनोरथ घर, फिरि फिरि चिनि आनै ।

काम-क्रोध-मद-संग मूढ़ मन, खेलत हार न मानै ॥

मातु गर्भे चिति पाइ पिता दस मास उदर से डारै ।

जनम छठी छक और वधाई दुई छक दुई पुनि पारै ॥

मुण्डन करनवेद्य घत-बन्ध विवाह गवन गृहवासी ।

आतिगन चुंबन परिरंजन नखछत चारु परसपर हासी ॥

केतिकी करुना बेलि चमेली सुमन सुगन्ध सिचाये ।
रचहि तल्प निशि-भोग चतुर सम बहुत एकादस पाये ॥
उर-परसत सब अंग विलोकत क्रीड़त सुख-सुख जीके ।
चोली चीर अलक भूषण फिरि साजत पिय भव नीके ॥

नख-सिख साजि सिंगार सकल त्रिय सुन्दर वदन निहारत ।
विविध विलास सकल कौतुक रस छ दस अंक भरि डारत ॥
जोघन-मद जन-मद मादक मद धन-मद विध-मद भारी ।
काम-विवस पर-नारि भजत दुइ पंचसरहि फिरि मारो ॥

पौरि पगारि महल मंदिर रचि राजत रंग अठारी ।
भीतर भवन विचित्र विराजत पंच दुवादस द्वारी ॥
कृषी बणिज व्यवहार ग्रामपति हय बांधत दर हाथी ।
फरि अभिमान हरीसों बेमुख संग नहीं कोउ साथी ॥

रतन रजत कंचन मुकुता मनि मानिक संचित कसि-कसि ।
छह सुनि गुनत छहो रस विरासत कहत अठारह हँसि हँसि ॥
परिवा तो पंचमी दसमि कहूँ पीत टका नित कीन्हा ।
पंचा तीनि परे नौकी विधि विप्रनि भोजन दीन्हा ॥

स्वजन समधि परिवार दास-दामी जन सब हितकारी ।
दाव घाव गति देखि करत रति पंजा पारत न्यारी ॥
संध्या तिमिर इन्दु दुविधा दुई ठोक निगम-पथ चालत ।
खवन पुरान सिना तुलसीदल पूजित दुखितहि पालत ॥

पंच वरप दस वरप और जुग छक सेतहु रिलवारी ।
सिसु गइ जीति किसोर काल हति मन काँची करि डारि ॥
पुनि पौछक औरी छक पंजा साजि मारि संख फोर्यो ।
तितन दाउँ बहुरि फिरि सेली तरुण विरघ जुग जोर्यो ॥
आमावस पूनो संक्रान्ति ग्रहन द्विज कर भव मेलत ।
एकादसी द्वादसी संजम कछू देत छक खेलत ॥

मंगल बुध शुक्र सुक्र भान ससि सान्ति करत ग्रह नीके ।
राहु केतु चन्द्रमा मुसंयत छतन परत हित जीके ॥
सैन उठान अमरं विना जन उपवासन तन साथे ।
दुई चौदसी जनम निगा शिव पाँच चारि मन बांधे ॥

पड़ती है—भयानक वेग से । यह दूसरी ओर निकली हुई प्रवृत्तियाँ मनुष्य को दुर्बलताएँ हैं । जिन दिनों टीका-युग के विद्वान् 'तथा हि' और 'अपि च' की धुंआ-धार यर्पा के साथ शास्त्रों का आदेश मानव-समाज पर लाद रहे थे, उन्हीं दिनों :

जोवन-मद जन-मद मादक-मद धन-मद विघ्न-मद भारी ।

काम-विवस पर-नारि भजत दुइ पंचसरहि फिरि मारी ॥

सूरदास आदि सन्त कवियों ने इसी विरुद्धगामी प्रवृत्ति को भगवान् की ओर फेर देने की चेष्टा की और आश्चर्यजनक सफलता पायी । प्रमाण चाहते हों तो सूरदास यहाँ हैं, तुलसीदास यहाँ हैं, रसखानि यहाँ हैं, धनानन्द यहाँ हैं, कितना गिनावें !

कवि-कुलगुरु रवीन्द्रनाथ ने 'सूरदासेर प्रार्थना' नामक एक लम्बी कविता लिखी है । दृश्य उस समय का है जब एक रमणी पर आसक्त हो चुकने के बाद सूरदास को आत्म-ज्ञान हुआ था । हाथ में छुरी लेकर वे उस रमणी से अपनी आँखों को फोड़ देने का अनुरोध कर रहे हैं । उसकी अन्तिम पंक्तियों में वे कहते हैं :

"तो फिर वही हो देवि, विमुख न होओ; इसमें दोष ही क्या है ? हृदयकाश में जगी रहने दो न, अपनी देह-हीन ज्योति ! वासना-मलिन आँखों का कलंक उस पर छाया नहीं डालेगा, अन्ध-हृदय चिर दिन तक नील-उत्पल पाता रहेगा ।

"तुम में देखूँगा अपने देवता को, देखूँगा अपने हरि को, तुम्हारे आलोक में जगा रहूँगा इस अनन्त विभावरी (रात्रि) में ।"

सचमुच सूरदास की सहज साधना ने अपने लौकिक प्रेम में भगवान् की मूर्ति देखी है—छुट, निर्मल, निष्कलंक । धन्य हो सूरदास, धन्य है तुम्हारी साधना । रवीन्द्रनाथ के साथ ही हम भी पूछते हैं :

सत्य करे कहो मोरे हे वैष्णव कवि,
कोया तुमि पेये छिले एइ प्रेमच्छवि ?
कोया तुमि शिखेछिले एइ प्रेम-गान
विरहतापित हेरि काहार नयान
राधिकार अथु आँखि पड़े छिलो मने ?
विजन बसन्त राते मिलन-शयने
के तोमारे बँधे छिस दुठि बाहु डोरे,
आपनार हृदयेर अगाध सागरे
रेखेछिल मग्न करि ? एतो प्रेम-कया,
राधिकार चित्त दीर्घ तीव्र व्याकुलता
चुरि करि लइयाछ कार मुख, कार
आँखि हते ? आज तार नाहि अधिकार
से संगीते ? तारि नारि हृदय मंचित
तार भाषा हते तारे करिखे बंचित
चिर दिन ?

[सच बताओ हे वैष्णव कवि, तुमने यह प्रेम-चित्र कहाँ पाया था ? यह विरह-तप्त गान तुमने कहाँ सीखा था ? किसकी आँखें देवकर राधिका की आँसू-भरी आँखें याद आ गयी थीं ? निर्जन वन-रात्रि की मितल-झींझ पर किनने तुम्हें भुज-पाशों से बाँध रखा था ; और अपने हृदय के अगाध समुद्र में मग्न कर रखा था ? इतनी प्रेम-कथा, राधिका की चित्त विदीर्ण कर देनेवाली तीव्र व्याकुलता तुमने किसके मुँह और किसकी आँखों से चुरा ली थी ? आज क्या इस मगीन पर उसका (कुछ भी) अधिकार नहीं है ? क्या तुम उमरी के नागे-हृदय की मन्त्रित भाषा से उसी को सदा के लिए वंचित कर दोगे ?]

सूरदास आदि भक्त-कवियों ने अपने लौकिक प्रेम का सर्वम्य भगवान् को समर्पित किया । जो लोग इस रहस्य को नहीं जानते कि "हम जो चीज देवता को दे सकते हैं वही अपने प्रिय को देते हैं—और जो प्रियजन को दे सकते हैं वही देवता को देते हैं ! और हम पायेंगे कहाँ ? देवता को हम प्रिय कर देते हैं, प्रिय को देवता !"—

देवतारे ! याहा दिते पारि, दिइ ताइ
प्रिय जने, प्रिय जने याहा दिते पाइ
ताइ दिइ देवतारे, आर पायो कोया ?
देवतारे प्रिय करि, प्रियेरे देवता !

ये सूरदास की कविताओं में नाक-भौं गिकोड़ने हैं । उपाय क्या है ?

5. हिन्दी साहित्य और वैष्णव धर्म

मध्ययुग में भक्ति की एक नयी धारा भारतीय महादेश के इस छोर में उग छोड़ तक वह गयी और देगते-देगते इस विशाल देश को इस नये रूप में बदल दिया । भाषाशास्त्र के प्रकाण्ड पण्डित डॉक्टर प्रियमन मध्ययुग के इस आन्दोलन के सम्बन्ध में कहते हैं : "विजयी की चमक के समान ज्वाला इस समस्त (अर्थात् पुराने पारिवारिक मतों के) अन्धकार के ऊपर एक नयी बाण दिगायी दी । कोई हिन्दू नहीं जानता कि यह बाण कहाँ से आयी, कोई भी हमारे प्रादुर्भाव का वाग निर्माण नहीं कर सकता ; हिन्दु के गभीर दार्शनिक सत्य जो इस (भक्ति) के सम्बन्ध में लिगे गये हैं, और जिसका बाण निरन्तर प्रवृत्त बनाया जा सकता है, ईसाई मत के बहुत बाद लिगे गये हैं ।" इसीलिए डॉक्टर मादव इस नयी बाण का अनुभव कर गये हैं । आपका कहना है कि यह बाण मद्रास प्रांत में आकर सग सने मेरठोहित मद्रास के ईसाइयों में छल्ल की गयी है ।

यही विद्वान् एक दूसरी जगह लिखते हैं—'कोई भी मनुष्य, जिने पदार्थों

और बाद की शताब्दियों का भारतीय साहित्य पढ़ने का अवसर मिला है, उस भारी व्यवधान (gap) को सध्य किये बिना नहीं रह सकता जो प्राचीन और नयी (धार्मिक भावनाओं) में विद्यमान है। हम अपने को एक ऐसे धार्मिक आन्दोलन के सामने पाते हैं, जो उन सब आन्दोलनों से कहीं अधिक विद्याल है, जिन्हें भारत-वर्ष ने कभी देखा है—यहाँ तक कि वह बौद्धधर्म के आन्दोलन से भी अधिक विशाल है, क्योंकि इसका प्रभाव आज भी वर्तमान है। धर्म ज्ञान का विषय नहीं, 'रस' (emotion) का विषय हो गया था। इस समय से हम साधना और प्रेमोत्साह (mysticism and rapture) के देश में आते हैं और ऐसी आत्माओं का साक्षात्कार करते हैं जो कासी के दिग्गज पण्डितों की जाति की नहीं हैं, बल्कि जिनका सम्बन्ध मध्ययुग के यूरोपियन मरमी (mystic), बर्नार्ड ऑफ क्लैयरवॉक्स (Bernard of Clairvaux), थॉमस-अ-केम्पिस (Thomas-a-Kempis), एक्हर्ट (Eckhart) और सेंट थेरिसा (St. Therisa) से है।¹ डॉक्टर प्रियर्सन के इन दो उद्धरणों से यह स्पष्ट ही प्रकट हो जाता है कि भारतीय मध्ययुग का भक्ति-आन्दोलन संसार के इतिहास में बेजोड़ है। जैसा कि डॉक्टर साहब ने बताया है, इस युग का धर्म, ज्ञान का विषय नहीं, रस का विषय है। दूसरे शब्दों में हम कह सकते हैं कि इस युग के धर्म और कला को अलग-अलग रखकर विचार नहीं किया जा सकता। क्या वास्तु-शिल्प, क्या चित्रकला, क्या काव्य, क्या नृत्य और क्या संगीत—सब एक ही बात दिखायी देती है; और वह यह कि समस्त भारतीय अन्तरीय एक सिरे से दूसरे सिरे तक भक्ति—विशेषकर वैष्णव-भक्ति—की शक्तिशाली तरंग से आक्रान्त हो उठा था। इस बात का महत्त्व तब और भी बढ़ जाता है जब हम देखते हैं कि इसी युग में भारतवर्ष विदेशी धर्म और विजातीय संस्कृति का कठोर-जनक शिकार बना हुआ था।

प्रियर्सन ही को नहीं, उनके पूर्ववर्ती अनेक पण्डितों को भी यह सन्देह हो चुका है कि भक्ति-आन्दोलन ईसायत की देन है। वेबर और लामेन ने भी यह सन्देह किया था। डॉक्टर साहब की शर्काओं का समाधान हमने इसी पुस्तक में अन्वेष किया है। प्रियर्सन साहब के सामने ही संस्कृत-भाषा के प्रकाण्ड पण्डित श्रीयुत (अब डॉक्टर) कीथ ने उनकी प्रायः समस्त युक्तियों का खण्डन कर दिया था।² परन्तु जब हम मध्ययुग के उस रहस्यमय युग में एकाएक भक्ति-आन्दोलन के प्रबल स्रोत का अनुमान करते हैं, तो इन विदेशी पण्डितों के इस विश्वास को आश्चर्य-जनक नहीं कह सकते कि भारतीय साधना में भक्ति बाह्य उपादान है। उनका मह

[1] प्रियर्सन : भक्तिमार्ग, एन्माइन्सोफीडिया ऑफ़ रिलीजन एण्ड एथिक्स, वॉ. 2, 1909

2. इन सब बातों की विस्तृत आलोचना के लिए निम्नलिखित कई ग्रन्थ द्रष्टव्य हैं—

(1) Modern Hinduism and its debt to the Nestorians. (Grierson)

(2) The Child Krishna, Christianity and the Gujars... (J. R. A. S. 1907).

(3) उक्त नाम का ग्रन्थ, A. B. Keith, J. R. A. S. 1890

अम स्वाभाविक है। असल बात यह है कि जिस प्रकार मनुष्य के दुर्बल और रोगा-क्रान्त होने पर उसकी जीवनी-शक्ति एकाएक प्रबल वेग से जाग पड़ती है, ठीक उसी प्रकार भारतीय संस्कृति के रोगाक्रान्त होने पर उसकी जीवनी-शक्ति, अर्थात् भक्ति-साधना, वेग के साथ जाग पड़ी थी। हम इस प्रश्न के ऊपर फिर विस्तृत विवेचन करेंगे।

हिन्दी-साहित्य पर वैष्णव प्रभाव का अध्ययन एक विशाल कार्य है। मध्ययुग का हिन्दी-साहित्य कुछ थोड़े से अपवादों को छोड़कर समस्त वैष्णव-साहित्य ही है। मिश्रबन्धुओं ने जिन नौ महाकवियों को हिन्दी का 'नवरत्न' माना है, जिनकी संख्या बाद में दस करनी पड़ी है, उनमें से सात तो नव से सिख तक वैष्णव हैं। तीन—चन्द, कबीर और भूपण—और चाहे कुछ भी हो, अ-वैष्णव नहीं हैं। 'मिश्रबन्धु-विनोद' के प्रथम दो भागों में जिन कवियों की चर्चा है, उनमें पचासी फीसदी पूरे वैष्णव हैं।¹ शेष में बहुत ही कम अवैष्णव हैं। साहित्य की धर्म के साथ इस प्रकार की अद्भुत एकात्मता संसार के इतिहास में विरल नहीं है। परन्तु कुछ ऐसी बातें हैं जिनके कारण वैष्णव-साहित्य और वैष्णव-साधना की एकता संसार के इतिहास में एक नयी बात है। वह बात क्या है, यह समझने के लिए हमें इस युग तक के साहित्यिक और धार्मिक विकास की एक साधारण जानकारी आव-श्यक है।

भारतीय नाट्यशास्त्र के आरम्भ में ही एक ऐसी कथा आती है जो विद्वानों को चकर में डाल देती है। इस कथा के अनुसार देवताओं की प्रार्थना पर ब्रह्मा ने 'नाट्यवेद' नामक पाँचवें वेद की रचना की थी। साधारणतया हिन्दू आचार्य किसी नये शास्त्र की नींव डालते समय उसका सम्बन्ध किसी-न-किसी प्रकार वेदों से जरूर स्थापित करते हैं। नाट्यशास्त्र की रचना के समय भी यह बात अवश्य प्रस्तुत हुई होगी। परन्तु जब कोई सीधा सम्बन्ध मिलना असम्भव हो गया होगा तब उक्त कथा के चल पर एक पाँचवें वेद की कल्पना आवश्यक समझी गयी होगी। मामला पेचीदा इसलिए हो जाता है कि वस्तुतः वेदों में ऐसे कथोपकथनों की कमी नहीं है जिन्हें आसानी के साथ नाटकों का मूल रूप कह सकते थे; फिर नाट्य-वेद की कल्पना शास्त्रकार ने क्यों की? प्रभावशाली विचार के लगभग सभी यूरोपियन पण्डितों ने इस पर अपनी-अपनी रायें दी हैं।² फलतः 'मुण्डे-मुण्डे

1. यह वर्गीकरण इस प्रकार है—

वैष्णव कवि 84.79, गज (अर्थात् जाम्ब की परवा जिये बिना बक्ति करनेवाले)

3 59, मुगलमान 2.75, जैन 74, अन्यान्य 6 13 प्रतिशत।

यह सूची अपूर्ण हो सकती है, क्योंकि सिन्धु की नदियों के किनारे में टीक-टीक नहीं जाना जा सका कि उनकी कविता का विषय क्या है। यह ध्यान देने की बात है कि मुगलमान कवियों में से अधिकांश वैष्णवभाववापन हैं और जैनो में भी कुछ वैष्णव वंश के कवि हैं।

2. इन मतों के लिए ए. बी. नीथ का 'इंडियन ड्रामा' देखिए।

मतिभिन्ना' तो हो गयी, परन्तु कोई उचित समाधान नहीं हो पाया।

हमारी समझ में इस मामले का इतना पेचीदा हो जाना एक कल्पित किन्तु भ्रमात्मक सिद्धान्त को स्वीकार कर लेने पर निर्भर है। यूरोपियन पण्डित यह मानकर ही कलम उठाते हैं कि भारतवर्ष में जो कुछ है वह वेदों से ही शुरू होता है। हमें थी मनमोहन घोष¹ का यह मत ठीक जान पड़ता है कि नाटक इस देश में आर्यों के आगमन के पूर्व ही वर्तमान थे। परन्तु उनमें पात्रों की बातचीत नहीं रहा करती थी, वे अभिनय-प्रधान हुआ करते थे। इन अभिनयों का काम था 'रस' का उद्रेक। आर्य-संसर्ग के बाद अभिनय के साथ-साथ कथोपकथन भी मिल गया। परन्तु नाटक का प्रधान उपकरण अभिनय रहता था और लक्ष्य 'रसनिष्पत्ति'। प्राचीन संस्कृत-नाटकों में 'लज्जा नाटयति', 'वृक्षसेचनं नाटयति' आदि प्रयोग इस अनुमान की पुष्टि करते हैं। कालिदास के अभिज्ञान शाकुन्तल के प्रसिद्ध टीकाकार राघवभट्ट ने वृक्षसेचन, भ्रमर-वाधा-निवारण आदि अभिनयों की मंगी का भी निर्देश किया है।²

रस नाटक का ही विषय था, इस बात का और भी स्पष्ट प्रमाण है अलंकारिकों की रस-सूत्र की व्याख्या। वस्तुतः मम्मट³ ने जिन अलंकारिकों का मत भारतीय नाट्यसूत्र के सिलसिले में उद्धृत किया है, वे सभी—लोल्लट, शंकुक, भट्ट-नायक और अभिनवगुप्त—नाट्यशास्त्र के ही व्याख्याता हैं और दर्शक के मन में रसोद्रेक की बात ही कहते आये हैं। नाटक में रस की भाँति ही अलंकार स्फुट काव्य का विषय समझा जाता था। यह ध्यान देने योग्य बात है कि अलंकार-सम्प्रदाय के प्राचीनतम आचार्यों—दण्डी और भामह—ने अलंकार को ही प्रधान माना है। रस की चर्चा तो बहुत गौण है। उनकी पुस्तकों से यह अनुमान करना बिल्कुल कठिन नहीं है कि वे रस को काव्य—अर्थात् स्फुट श्लोक—का विषय ही नहीं समझते।⁴

आठवीं शताब्दी के आस-पास अलंकार-शास्त्र में ध्वनिसम्प्रदाय जोर पकड़ता दिखायी देता है।⁵ ध्वनि या व्यंग्य को काव्य की आत्मा मानकर और ध्वनि में भी

1 'अभिनय-दर्पण' की प्रस्तावना XXIII-XXVI

2 देखिए, अभिज्ञान शाकुन्तलम्, राघवभट्ट की टीका (निर्णयमागर)—वृक्षसेचन (पृ. 27), भ्रमरवाधा (पृ. 34), शृंगारलज्जा (पृ. 40), विषाद (पृ. 49), मुषोन्मथनपरिहार (पृ. 109), कुमारवचन (पृ. 115), प्रसाधन (पृ. 129, 132), गतिभग (पृ. 139), भवनरण (पृ. 189), रयाघिरोहण (पृ. 222)।

3 'काव्यप्रकाश', चतुर्थ उल्लास।

4 इंग्लिश रम्यक 'अलंकार सर्वस्व', पृ. 7, में बहते हैं—“तदेवं अलङ्कार एव काव्ये प्रधान-मिति प्रायशाना मतम्।”

5 शब्द की तीन शक्तियाँ होती हैं—(1) साकेतिक अर्थ बतानेवाली शक्ति, (2) को बतानेवाली शक्ति, और (3) व्यंग्य सम्बद्ध या असम्बद्ध अर्थ अर्थों की व्यंग्य

रस-ध्वनि को सर्वोत्तम स्थान देकर इस सम्प्रदाय ने अलंकारशास्त्र को अभिनव जीवन दिया और एक बड़ा कार्य यह किया कि रस और अलंकार दोनों को नाटक और स्फुट काव्य में समान रूप से उपयोगी बताया। ध्वनि-सम्प्रदाय ने अलंकार-प्रधान काव्य को 'अवर' या अश्रेष्ठ कोटि में रखा। यद्यपि साहित्य-दर्पणकार ने रस को काव्य की आत्मा बताया, परन्तु असल में वे ध्वनि को ही काव्यात्मा समझते रहे। मुख्य बात तो यह है कि पन्द्रहवीं शताब्दी तक ध्वनि-सम्प्रदाय का ही बोल-बाला रहा। 'साहित्य-दर्पण' में शायद सबसे प्रथम इस शास्त्र में नायिका-भेद का प्रवेश हुआ। यद्यपि ध्वनि-सम्प्रदाय के आचार्यों ने 'रस' को काव्य का सर्वश्रेष्ठ उपादान मान लिया था, परन्तु रस को इतना अधिक स्थान नहीं दिया गया कि उसमें नायिका-भेद भी मिला दिया जाय। 'रस' रूपक-विवेचना का प्रधान विषय समझा जाता था और उसी में नायिकाओं का वर्गीकरण भी सम्मिलित रहता था। यह ध्यान देने की बात है कि पन्द्रहवीं शताब्दी में ही नायिका-भेद और अलंकार एक साथ विविक्त हुए। यह शताब्दी वस्तुतः देशी भाषाओं के साहित्य की उन्नति की शताब्दी है।

'साहित्य-दर्पण' के बाद एक ऐसे मत का प्रादुर्भाव दिखायी देता है जो रस के अतिरिक्त अन्य किसी बात को काव्य-विवेचना का विषय समझता ही नहीं, या समझकर भी उसे गौण स्थान देता है। इसी तरह एक दूसरा सम्प्रदाय ऐसा दिखायी देता है जो अलंकार के अतिरिक्त अन्य किसी विषय की परवा नहीं करता। कभी-कभी ऐसा होता है कि एक ही आचार्य इन दोनों विषयों पर अलग-अलग ग्रन्थ लिखता है। परन्तु इस बात का अच्छा अध्ययन करना हो तो संस्कृत को छोड़कर देशी भाषाओं के उदीयमान साहित्य की ओर देखना होगा। यहाँ वह अद्भुत बात दिखायी देती है जो हजारों वर्ष के भारतीय इतिहास में बेजोड़ कही जा सकती है। संसार की बात तो हम नहीं जानते,—वह बहुत बड़ा है—पर हमारी जानी हुई दुनिया में यह बात अद्वितीय है। यहाँ हम देखते हैं कि रस—विरोधकर रसों के राजा शृंगार—के आलम्बनों और उद्दीपनों का वर्गीकरण हो रहा है और उनके उदाहरणों के बहाने भगवान् की लीला गायी जा रही है। "आगे के मुकवि रीझिहैं तो कविताई न तो राधिका-मुविन्द सुमिरन की बहानो है।" अर्थात् कविता बरने के बहाने परम-आराध्य का भजन या परम-आराध्य-भजन के बहाने कविता!

→ 'ध्वनितोष' में ध्वनि (ध्वनि) की प्रधानता की युक्तिपूर्वक प्रतिष्ठा की गयी है। ध्वनितोषकार आनन्दवर्धन इस मत की व्याकरणों के स्फोटवाद में उद्भूत मानते हैं। परन्तु 'स्फोट' में इसका सम्बन्ध केवल इमतिह बताया गया है कि इस मत को नहीं बढ़ाकर उड़ा न दिया जा सके। जो हो, इसमें कोई गन्देह नहीं कि ध्वनि का जो वर्गीकरण विवेचन इस ग्रन्थ में किया गया है वह इस बात का प्रमाण है कि इससे बहुत पूर्व ही रस मत का अस्तित्व था। स्वयं आनन्दवर्धन ही कहते हैं :

"वाचस्पत्याद्याहनिर्दिष्टं बुधैः समाम्नातपूर्वम्."

नलिन कला के गुरुकुमार प्राण 'रग' के साथ धार्मिक और दार्शनिक मापना से परम लक्ष्य का दृग प्राप्ति की रचना अन्त्यर्ध दुर्लभ है। दृग युग की देशी भाषाओं के गार्हस्थ्य का मंगल की गार्हस्थ्य का मापना में यही महान् दान (contribution) है।

यमान में सर्वप्रथम रूपगोस्वामी ने 'उज्ज्वल नीलमणि' नामक संस्कृत-ग्रन्थ में दृग प्रकार में रग का विवेचन किया। रूपगोस्वामी चैतन्य महाप्रभु के भक्तों में से थे। इनका मगध पन्द्रहवीं शताब्दी का अन्त और सोलहवीं शताब्दी का प्रारम्भ था। यही पुस्तक संस्कृत में प्रथम बार भक्ति और अनंवार-शास्त्र की एक रूप देकर लिखी गयी। इसके बहुत पहले जयदेव, विद्यापति और चण्डीदास ने प्रथमः संस्कृत, मैथिली और बंगला में राधा-रूपण की लीलाओं का गान किया। परन्तु रमशास्त्र के नाम पर नायक-नायिकाओं का प्रथम वर्गीकरण यही था, जिसमें उदाहरण के लिए राधा-माधव की लीलाओं का वर्णन रखा गया। दृग ग्रन्थ में उज्ज्वल या मधुररस को, जिसे ग्रन्थकार भक्ति-रग भी कहता है (मधुररसो भक्तिररग-1-3), मनुष्य का परम प्राप्त्य बताया गया है। मधुर रस के आलम्बन श्रीरूपण ही हो सकते हैं, दूगग नहीं। गोडीय वैष्णवों के मत में पाँच रग होते हैं—शान्त, हास्य या प्रीति, रम्य या प्रेम, वास्तव्य और माधुर्य। इसी माधुर्य को उज्ज्वल रग कहते हैं। इसे ग्रन्थकार 'भक्ति-रग-राट्' या भक्ति-रसों का राजा बताता है। इनके बाद बंगाल में नायिकाओं और नायकों के वर्गीकरण के अनुसार पद लिखने की चाल-सी चल पड़ी। परन्तु दृग प्रकार की रग-व्याख्या से ही यह स्पष्ट हो जाता है कि इस सम्प्रदाय का मुख्य विषय कविता नहीं, भक्ति था। हिन्दी में जो रम-ग्रन्थ लिखे गये उनमें भक्ति और कवित्व समान भाव से गुंथे हुए थे। कहीं-कहीं तो कवित्व ही प्रधान है, भक्ति गौण। हम यहाँ मूरदास, तुलसीदास जैसे कवियों की बात नहीं कर रहे हैं; केसाव, मतिराम और देव जैसे रस-ग्रन्थकारों की बात कर रहे हैं।

यहाँ यह बात ध्यान देने योग्य है कि जिन दिनों उज्ज्वल नीलमणि की रचना हुई उसके कुछ पहले ही हिन्दी में इस प्रकार के ग्रन्थ उपलब्ध थे। उज्ज्वल नीलमणि ने भक्ति-रस की जो सर्वांगपूर्ण व्याख्या की है—वह सर्वांग में नहीं, तो अधिकांश में नहीं है। ऐसा एकाएक नहीं हो सकता। इसके पूर्व इसकी पर्याप्त चर्चा रही होगी। इसी तरह हिन्दी के जिस ग्रन्थ की हम चर्चा करने जा रहे हैं, वह पहला प्रयत्न नहीं जान पड़ता। साधारण धारणा यह है कि केसावदास ही हिन्दी के प्रथम रसाचार्य हैं। परन्तु बात असल में यह नहीं है। कृपाराम नामक एक अन्य कवि ने सन् 1541 ई. में ही रस पर एक सुन्दर ग्रन्थ लिखा था।¹ इस ग्रन्थ का नाम 'हिततरंगिणी' है। "इसमें रसों का विषय बहुत ही विस्तारपूर्वक और मनोहर

1. बल्लभ कवि मिथार रस, छन्द बड़े विस्तार।
में बरखो दोहानि बिच, याने मुपर विचार।

छन्दों द्वारा ब्रह्म बना है। इस कवि की भाषा सुन्दर प्रयत्नशील है। इन्होंने लिखा है कि जन्म कवि बड़े छन्दों में शृंगार रस का वर्णन करते हैं, परन्तु मैंने दोहों में इस-तिर निराला है कि छन्दों में छोड़े ही जन्मों में बहुत रूप का जाता है। इन कवियों से प्रकट होता है कि इन कवियों में बहुत-से कवि थे, परन्तु इनमें से बहुत-से कवि नहीं मिलते।” इसी ग्रन्थ में पहले-पहले राधा-कृष्ण की प्रेम-लीला को उदाहरण-रूप में मिलते पाया जाता है :

आतु सकारे हों गई, नन्दलात हित तात ।

कुमुद कुमुदिनी के भट्ट, निरखे और हात ॥

यहाँ यह कहने की कोई आवश्यकता नहीं कि हिन्दी में राधा-भाष्य की प्रेम-गाथाओं का प्रचार भक्त कवियों के कण्ठ से इसके बहुत पहले हो चुका था। इस श्रेणी के कवि भक्ति के आवेग में ही कविता (गान बहना अधिर ठीर रोगा) लिखा करते थे, परन्तु कृपाराम की श्रेणी के आचार्य कविता करने बैठते थे और उस पर भक्ति का पुट डाल देते थे। यह बात ध्यान देने की है कि इस श्रेणी के आचार्यों का वर्गीकरण गौड़ीय वैष्णव की श्रेणी का नहीं है। इसलिए यह नहीं कहा जा सकता कि यह प्रभाव गौड़ीय वैष्णवों का है। फिर यह बात हिन्दी में आयी कहाँ से ? एक बात ध्यान देने की है, वह यह कि पन्द्रहवीं शताब्दी के पहले यह धारा हिन्दी-साहित्य में एकदम अपरिचित है। रसानायों की बात छोड़ भी दी जाय तो भी भक्त-कवियों के गान भी पन्द्रहवीं शताब्दी के पहले दृष्टिगोचर नहीं होते।

एक ओर तो इन कवियों और रसानायों पर गौड़ीय प्रभाव का कोई चिह्न नहीं दिखायी देता, दूसरी ओर इस प्रकार के प्रेम-मानों के सभी पुराने रचयिता—जयदेव, विद्यापति, चण्डीदास हिन्दी के किसी भी वैष्णव कवि से पूर्ववर्ती और पूर्वी प्रदेश के ठहरते हैं। राधा-कृष्ण की शृंगार-लीला का अगर कोई सीधा सम्बन्ध कहीं से मिलता है तो इन्हीं पूर्ववर्ती भक्तों से। महाप्रभु चैतन्यदेव—जो जयदेव, विद्यापति और चण्डीदास इन तीनों कवियों के काव्य-रसिक थे—वृन्दावन आये थे और उन्होंने ही उसे नया रूप दिया था। उनके अनेक शिष्य वहाँ आजीवन के लिए रह गये थे और उस सम्प्रदाय के कितने ही भक्त परवर्ती हिन्दी-साहित्य के प्रसिद्ध कवि भी हुए। इस प्रकार पूर्वी प्रदेशों से इस धारा का साक्षात् सम्बन्ध भी दिखायी देता है। इन दो परस्पर-विरोधी बातों का समाधान क्या है ?

यूरोपियन पण्डितों का रास्ता सीधा है। वैष्णव भवन भी भगवान् को 'पतिन-पावन' कहते हैं, 'कृष्णसिन्धु' कहते हैं, और ईसाई भक्त भी ऐसा ही करते हैं।

1. मिश्रधनु विनोद, पृ. 276 (वृत्तीय गद्यरत्न, जयनर, 1986 वि)
2. कृपाराम के अतिरिक्त शेष (1615), कर्नेल, और मोहनदास मिश्र ने भी लिखा है कि ये तीनों ही केशवदास के पूर्ववर्ती थे (देखें वं रामचन्द्र गुप्त की '...') को भूमिका, पृ. 321-22), परन्तु हम नहीं जानते कि इन्हीं की श्रेणी में आते हैं या नहीं।

इसीलिए भक्ति ईगाइयत की देन है ! कुछ कहते हैं, यह मद्रास में जेनेरल नेस्टो-रियन ईगाइयत की देन है ।¹ कुछ कहते हैं, बैस्ट्रिया या इसिकुल हृद में आयी है² और कुछ कहते हैं यह मूफियो³ की मध्यस्थता में आयी है । ऐसे लोगों की दृष्टि में सत्तार में जो कुछ अच्छा है वह यूरोप और ईगार्ई धर्म में ही है, इसलिए हिन्दुओं ने भक्ति को भी निदनय ही वहाँ से उधार लिया होगा ! “जुन जाओ मुममुम” और लो, यह दरवाजा खुल गया !

इस स्थान पर यह कह देना उचित होगा कि हिन्दी-साहित्य में भक्तिधारा को बहाने का श्रेय निश्चय ही दो प्रसिद्ध आचार्यों को प्राप्त है । रामभक्ति की धारा के प्रवर्तक आचार्य रामानन्द हैं । इस धारा की दो भागों में विभक्त पामा जाता है । प्रथम में वे सन्त हैं जो शास्त्रों और दृष्टियों के कायल नहीं हैं । इन्हें निर्गुणवादी भक्त भी कह सकते हैं । कबीर, दादू, नानक, रैदास आदि भक्त इसी श्रेणी के हैं । दूसरी श्रेणी में तुलसीदास-जैसे महात्मा हैं जो भक्तिवाद और शास्त्रों के सामंजस्य के अनुसार साधन-मार्ग का निर्देश करते हैं । कृष्ण-भक्तियों की धारा के प्रधान प्रवर्तक महाप्रभु बलभाचार्य हैं । परन्तु केवल इतना कह देने में हम सन्तुष्ट नहीं हो सकते । कोई भी मतवाद जब किसी नवीन भूमि में प्रवेश करता है तो वहाँ की रीति-नीति, आचार-विचार से मिलकर एक नया रूप धारण करता है । महाराष्ट्र की भक्ति दूसरी चीज है, उत्तर प्रदेश की दूसरी और बंगाल की कुछ और । इनके मूल सिद्धान्त एक ही हो सकते हैं, परन्तु इनके आचार-प्रकार सर्वथा अलग हैं । रामानन्द-प्रवर्तित रामधारा कबीर में एक रूप धारण करती है और तुलसीदास में दूसरा । जब व्यक्ति-विशेष के कारण साधना का रूप बदल सकता है, तो देश-विशेष के साथ क्यों नहीं बदलेगा ? जो लोग कुछ दाक्षिणात्य आचार्यों के दार्शनिक और धार्मिक मतों का अध्ययन करके ही तुलसीदास और मूरदास के रहस्यों का उद्घाटन करते हैं, वे लोकमत के साथ अविचार करते हैं । जिस भक्ति-साधना में देव, मतिराम और पद्माकर को पैदा किया, वह किसी आचार्य की ही साधना नहीं थी । आचार्य-विरोध की दीक्षा तो उस पर केवल रंग चढ़ा गयी, मूल कंकाल कुछ और ही था ।

हमारा विश्वास है कि ग्यारहवीं से पन्द्रहवीं शताब्दी तक उत्तर-भारत के जन-साधारण में एक साधना विकसित होती जा रही थी । पन्द्रहवीं शताब्दी में वह एकाएक फूट उठी । ग्रिगर्सन साहब का यह कहना बिल्कुल ठीक है कि “अचानक बिजली के समान यह बात भारतीय अन्तरीप के इस छोर से उस छोर तक चमक गयी ।” परन्तु इसके लिए चार-सौ वर्ष से मेघ पुंजीभूत हो रहे थे । और केवल बिजली ही नहीं चमकी, पन्द्रहवीं शताब्दी में भक्ति की जो बर्षा आरम्भ हुई, वह चार सौ वर्ष तक बरसती ही रही—जरा भी नहीं रुकी ।

1. Modern Hinduism and its debt to the Nestorians (J. R. A. S., 1907)

2. Krishna, Christianity and Gujars. (J. R. A. S., 1907)

3. वही ।

इन चार शताब्दियों में जन-साधारण क्या सोच रहा था, यह जानने के पहले भक्ति-आन्दोलन की कुछ मुख्य बातों को ध्यान में रखना होगा। ये बातें इस प्रकार हैं :

1. प्रेम ही परम पुरुषार्थ है, मोक्ष नहीं—प्रेमा पुमर्थो महान् ।
2. भगवान् के प्रति प्रेम कौलीन्य से बड़ी चीज है ।
3. भक्त भगवान् से भी बड़ा है ।
4. भक्ति के बिना शास्त्र-ज्ञान और पाण्डित्य व्यर्थ है ।
5. नाम रूप से भी बढ़कर है ।

संक्षेप में कहा जा सकता है कि यह मत ब्राह्मण-धर्म का विरोधी तो नहीं था, परन्तु उसका सम्पूर्ण अनुगामी भी नहीं था। महायान-मत से इसका अन्तर यही था कि वह ब्राह्मण-धर्म का पूर्ण विरोधी था और यह उसका अंग होकर भी स्वाधीन था ।

इन चार शताब्दियों में भारतीय धर्म-मत की क्या अवस्था थी, यह बात हिन्दू धर्म के संस्कृत-ग्रन्थों से बहुत कम समझ पड़ती है। जैसा कि पहले ही बताया जा चुका है, संस्कृत-ग्रन्थों की दृष्टि से यह युग टीकायुग कहा जा सकता है। कोई अच्छा ग्रन्थ अगर हम जमाने में निखा गया तो वह टीकाएँ ही थी। धर्मशास्त्रों में व्यवस्था-मूलक अनेक ग्रन्थ लिखे गये जो निश्चय ही टीका श्रेणी में आते हैं। इन टीकाओं और निबन्धों में उस युग की भयानक सतर्कता का अनुमान सहज ही किया जा सकता है। जान पड़ता है शास्त्रीय आदेशों के पालन में ज्यों-ज्यों शिथिलता आती जा रही थी त्यों-त्यों ब्राह्मण आचार्य अधिक सतर्क भाव ग्रहण करते जा रहे थे। इन अनुपस्थिति-मूलक (negative) प्रमाणों के बल पर यही अनुमान होता है कि शास्त्रों की व्यवस्थाओं से लोकमत बेपरवा होता जा रहा था। उस युग के ग्राम-गीत और प्रवाद यदि उपलब्ध होते तो हम यह आसानी से जान सकते कि जन-साधारण का मत उस समय क्या था। परन्तु अभी तक, दुर्भाग्यवश, इस दिशा में कुछ सन्तोषजनक कार्य नहीं हुआ है।

जो ही, हिन्दी-साहित्य की शैशवावस्था में ही हमें एक महात्मा के दर्शन होते हैं जो एक विशेष धर्ममत के अन्यतम प्रतिष्ठाता हैं। ये हैं गोरखनाथ। आप नाथ सम्प्रदाय के आचार्य थे। यह सम्प्रदाय महायान बौद्धधर्म का उत्तराधिकारी था। तन्त्र और योग की क्रियाएँ इस मत के प्रधान अंग हैं। कबीरदास पर गोरखनाथ की निर्गुण साधना का प्रभाव स्पष्ट ही लक्षित होता है। हिन्दी-साहित्य के निर्गुण अंग पर इस सम्प्रदाय का पर्याप्त प्रभाव है। परन्तु हम आज उस दिशा की ओर अग्रसर होना नहीं चाहते। गोरखनाथ का उल्लेख हमने इसलिए किया कि उनका हिन्दी के शैशव-काल में दिखायी देना एक विशेष अर्थ रखता है। नाथ सम्प्रदाय का सीधा सम्बन्ध महायान बौद्धधर्म से है। यह सम्प्रदाय बंगाल से लेकर उत्तरप्रदेश तक बहुत प्रभावशाली हो गया था। हिन्दी-साहित्य के गोरखनाथ एक ओर उस युग की हिन्दीभाषी जनता का सम्बन्ध महायान बौद्धों से जो

है और दूसरी ओर बंगाल से भी सीधा सम्बन्ध स्थापित करते हैं। यहाँ हम उस युग के समाज का सम्बन्ध देश और काल से स्थापित होते देखते हैं। सच पूछिए तो उत्तर-काशीन वैष्णव धर्म-मत पर महायान बौद्ध धर्म का प्रभाव बहुत अधिक है। जिस प्रकार पुत्र का सम्बन्ध पिता की अपेक्षा माता से अधिक रहता है और जिस प्रकार माता के रक्त-मांस का अधिक भागघेय होकर भी पुत्र पिता के नाम से ही प्रसिद्ध होता है, वैसे ही हिन्दी-वैष्णव-धर्म का सम्बन्ध महायान से अधिक होते हुए भी वह बल्लभाचार्य के नाम से ही पुकारा गया।

महायान बौद्ध धर्म की शाखा आचार्यों की दृष्टि में कितनी भी शून्यवादी क्यों न रही हो, उस धर्म के अनुयायी अधिकांश जन-साधारण में सैकड़ों देव-देवियों की पूजा चल पड़ी थी। उनके देव-देवियों—प्रज्ञापारमिता, अवलोकितेश्वर, मञ्जुश्री—की मूर्तियाँ बहुत कुछ वासुदेव और लक्ष्मी की मूर्तियों के समान हैं।¹ प्रसिद्ध डॉक्टर कर्न ने बताया है कि वैष्णव भक्तिवाद इन महायानों की भक्ति का ही विकसित रूप है।² यहाँ तक कि नाम-संकीर्तन भी जिसे प्रियसैन साहब³ ईसाई धर्म का प्रभाव बताते हैं, महायान धर्मवालों की चीज है। आचार्य क्षितिमोहन सेन ने चीन और भारत के संकीर्तनों का साम्य देखकर यह निष्कर्ष निकाला है कि महायान-मत ही संकीर्तन-प्रथा का मूल उत्स है। बंगाल के इतिहास से यह बात अलग नहीं की जा सकती कि बौद्ध धर्म के ह्रास होते ही महायान-मत के नाना पन्थ वैष्णवों में शामिल हो गये। इस प्रकार आउल-बाउल आदि अनेक सहजिया पन्थ जिनकी साधना प्रेम-मूलक थी और जो परकीया प्रेम को सहज-साधना का प्रधान उपाय समझते थे, सोलहवीं शताब्दी में नित्यानन्द के वैष्णव झण्डे के नीचे एकत्र हुए। इन्हीं नित्यानन्द को महाप्रभु चैतन्य ने अपने सम्प्रदाय में निमन्त्रित किया और यहीं से गौडीय वैष्णव धर्म ने अभिनव रूप धारण किया।⁴ यह धर्ममत समस्त बंगाल और उड़ीसा में तथा असतः असम में पहुँचा। उड़ीसा के धर्माचार्यों में चैतन्य और नागार्जुन दोनों के मतों के समन्वय से एक विशाल वैष्णव-बौद्ध साहित्य निर्मित हुआ।

नित्यानन्द के साथ जो शक्ति चैतन्य सम्प्रदाय में प्रविष्ट हुई वह नयी नहीं थी। उसके पीछे भी तीन-चार सौ वर्ष का इतिहास था। सौभाग्यवश बंगाल और उड़ीसा में इस प्रकार की कुछ पुस्तकें और लोकगीत उपलब्ध हुए हैं जिनमें उस अन्धतिमिरावृत युग की धार्मिक साधना पर प्रकाश पड़ता है। श्री दिनेशचन्द्र सेन महाशय की धारणा है कि बारहवीं से चौदहवीं शताब्दी तक बंगाल और उड़ीसा में एक अत्यन्त शोचनीय नैतिक दुर्गति का आविर्भाव हुआ था। उस युग के तात्त्वशासनों पर हर-पार्वती की वन्दना में उनका हाव-भाव तथा परस्पर आलिंगन आदि का

1. D. C. Sen, *Bengali Language and Literature*, p. 401 ff.

2. Kern, *Manual of Buddhism*, p. 124

3. Grierson, *Modern Hinduism and its debt to the Nestorians* (J. R. A. S., 1907)

4. D. C. Sen; *Bengali Language and Literature*, p. 403.

किसी चली आती हुई गीत-काव्य-परम्परा का, चाहे वह मौखिक ही रही हो, पूर्ण विकास-सा प्रतीत होता है।" अर्थात् मूरदास के बहुत पहले ही (और इसलिए वल्लभाचार्य के भी बहुत पहले) वैष्णव प्रेम-धारा ने इस प्रदेश में अपनी जड़ जमा ली थी। यहां यह बात ध्यान में रखने योग्य है कि बारहवीं से लेकर पन्द्रहवीं शताब्दी तक जिस प्रकार का बौद्ध तन्त्रवाद बंगाल और उड़ीसा के पूर्वी प्रान्तों में प्रचल रहा, वैसा इस प्रदेश में नहीं था। मध्य-युग में बंगाल का प्रान्त तन्त्र का अखाड़ा समझा जाता था। परन्तु वैष्णव प्रेमवाद में कुछ ऐसा रस था जो अवैष्णवों को भी आकृष्ट करता रहा। इसके सबसे ज्वलन्त उदाहरण है विद्यापति। आप स्वयं शैव थे परन्तु प्रेम-साधन की ओर इतने आकृष्ट हुए कि शायद ही कोई वैष्णव कवि बंगाल में इतने दिनों तक इतना समादृत रहा हो।

बंगाल के बाहर का प्रान्त इस प्रेम से प्रभावित तो हुआ था, पर वह प्रभाव केवल आइडिया का प्रभाव था।¹ वास्तव में बंगाल की भूमि में परकीया-भाव की ऊँचा रूप देने का उपकरण पहले से ही वर्तमान था, ब्रजभाषा-प्रान्तों में यह बात नहीं थी। अर्थात् राधा और कृष्ण-सम्बन्धी प्रेम के गान तो इस प्रदेश में चल पड़े, परन्तु राधा कृष्ण की रानी हो समझी गयी। मूरदास ने राधा और कृष्ण का

→ गगन पहराइ जुरी घटा कारी ।
 पीन सछाँर बपला बमकि बहूँ ओर
 सुवन तन चित नैद डरत भारी ॥
 कह्यो घुपभानु की कँवरि सो बोलि कै
 राधिका कान्हू घर भिये जा रे ॥
 दोउ घर जाहु सग नफ भयो ब्याम रँग
 कँवर कर कह्यो घुपभानु बारी ।
 गये बग और नवल नरकिमोर
 नवन राधा नये कँज भारी ।
 अंग पुलकिन भये मदन तिन तन जये
 सूर प्रभु स्याम स्यामा बिहारी ॥

—मूरदास 1302

- 1 यह सन्देह करने करने की बात नहीं है कि मध्ययुग में यह बात फैलकर कैसे इतनी दूर तक आ सकी थी। जायसी के 'पद्मावत' की रचना के सौ वर्ष के भीतर ही उसका बंगला में अनुवाद हो गया था। यह अनुवाद आराकात के एक मुसलमान बादशाह ने करवाया था। दादू के जीवन्त-काल में ही उनका प्रभाव बंगाल में फैल गया था। श्री शिनिमोहन सेन ने बंगाल के बाउनों के गान सुनकर ही पढ़ते-पढ़ते समझा कि दादू 'जन्म के मुसलमान थे और उनका नाम दाऊद था। चैतन्यदेव के अन्तर ही गोड़ीय वैष्णव धर्म राजस्थान तक फैल गया। मीराबाई के जीवन्त-काल में ही उनके गान पूर्वीय प्रान्तों में गाये जाने लगे थे। बंगाल के गोपीचन्द का गान सौ वर्ष के भीतर-ही-भीतर मुद्गर पंजाब तक गाय़ा जाने लगा था और अब भी गाय़ा जाता है। इन बातों के लिए श्री शिनिमोहन सेन का 'मध्ययुग में राजस्थान और बंगाल का सांस्कृतिक सम्बन्ध' (श्री. ही ओशा अभिनन्दन प्र.) देखिए।

विवाह बड़ी धूमधाम से कराया है। महाप्रभु वल्लभाचार्य ने इस आन्दोलन को और जोर दे दिया।

अब हम आलंकार-सम्प्रदाय की बातों पर विचार करेंगे। बंगाल में चैतन्य-युग के बाद ही वैष्णव आलंकारिकों का विकास हुआ है। हम अन्यत्र लिख चुके हैं कि इन आलंकारिकों का कोई भी प्रभाव हिन्दी-आलंकारिकों पर नहीं पड़ा। सच पूछा जाय तो 'रस-ग्रन्थों' की रचना हिन्दी में पहले ही होने लगी थी। ब्रजभाषा में गोपियों और कृष्ण की नाना लीलाओं का वर्णन पहले से ही होता आ रहा था। हिन्दी-रसाचार्यों ने उदाहरण के लिए इन लीलाओं को ठीक उसी तरह उद्धृत किया जिस प्रकार मम्मट आदि ने कालिदास के शिव-पार्वती-परिणय सम्बन्धी श्लोकों को उद्धृत किया था। एक नवीनता यह आ गयी कि मम्मट आदि अन्य कवियों की रचना उद्धृत करते थे, पर ये अपनी ही रचना उद्धृत करने लगे। विश्वनाथ कुछ दूर तक इस प्रथा के लिए उत्तरदायी हो सकते हैं। बाद में वर्गीकरण करके कविता करना एक सरल उपाय समझा गया और हिन्दी में रस-ग्रन्थों की बाढ़ आ गयी। हमारा खयाल है कि पण्डितराज जगन्नाथ इस बात में ब्रजभाषावालों से प्रभावित हुए थे।

ऊपर हमने जो कुछ कहा है, उसका सारांश यह है कि वैष्णव-धर्म शास्त्रीय धर्म की अपेक्षा लोक-धर्म अधिक है। हिन्दी-साहित्य के लोक-गीतों में इसका प्रवेश वल्लभाचार्य के बहुत पहले हो गया था। इन्हीं गीतों का विकसित और सुसंस्कृत रूप सूरमागर के अन्तर्गत विद्यमान है। अन्य सभी अशास्त्रीय या लोकधर्मों,—बौद्ध, जैन—यहाँ तक कि उपनिषदों के धर्म, की भाँति इसकी जन्मभूमि भी बिहार, बंगाल और उड़ीसा के प्रान्त हैं। वल्लभाचार्य या चैतन्यदेव प्रभृति ने इस लोक-धर्म को शास्त्र-सम्मत रूप दिया। ज्योंही उसने एक बार शास्त्र का सहारा पाया त्योंही विद्युत् की भाँति इस छोर से उस छोर तक फैल गया, क्योंकि असल में उसके लिए क्षेत्र बहुत पहले से ही तैयार था। जब शास्त्र-सम्मत होकर इसने अपना पूरा प्रभाव विस्तार किया तो आलंकारिकों और रसाचार्यों ने भी उसको अपने शास्त्र का आलम्बन बनाया। असल में यह कहीं बाहर से आयी हुई चीज नहीं है। भारतीय साधना की जीवन-शक्ति के रूप में यह धारा नाना रूपों में प्रकट हुई थी। मध्ययुग के वैष्णव-धर्म ने इसे जो रूप दिया वह महायान-भक्ति का विकसित और माजित रूप था। इस भक्ति-साहित्य ने संसार के साहित्य में एक नयी वस्तु दान की और वह यह कि आध्यात्मिक तथा कला-सम्बन्धी सभी साधनाओं का लक्ष्य विचित्र रूप से एक है; जो ज्ञान का विषय है, वही भक्ति का और वही रस का।

प्रेम-तत्त्व

1. जयदेव, विद्यापति और चण्डीदास की राधा

सूरदास की कविता का मर्म समझने के लिए उनके पूर्ववर्ती तीन कवियों की रचनाओं से तुलना करेंगे। इस तुलना का लक्ष्य किसी कवि का उत्कर्ष-अपकर्ष दिखाना नहीं है; केवल सूरदास का विशेष दृष्टिकोण स्पष्ट करने-भर से ही यहाँ मतलब है। जिन तीन कवियों की चर्चा की जायगी, वे हैं—जयदेव, विद्यापति और चण्डीदास। ये तीनों ही राधा-कृष्ण के प्रेम में मत्त मधुर रस के उपासक थे। तीनों ही परकीया-भाव से राधा की वर्णना करते हैं, तीनों ने ही जिस भाषा का आश्रय लेकर कविता की है उस भाषा के साहित्य को धन्य कर दिया है। संस्कृत-वाङ्मय को जयदेव पर अभिमान है, मैथिली को विद्यापति पर नाज़ है और बंगला-साहित्य चण्डीदास पर लट्टू है। चैतन्यदेव इन तीनों कवियों की कविताओं को सुनकर प्रेम-गद्गद हो उठते थे। इसलिए इन सुकवियों की कविता के साथ हिन्दी के भक्तिरस की तुलना अनुचित नहीं होगी।

सबसे पहले इन कवियों की वर्णित राधा को लिया जाय। परम्परा के अनुसार जयदेव राधा की परकीया-भाव से उपासना करते थे, पर उनकी पुस्तक 'गीत-गोविन्द' में इस बात का पोषक प्रमाण नहीं पाया जाता। यहाँ हम देखते हैं कि प्रेम का अबाध वेग है, जिसमें लोक-लाज का कोई स्थान नहीं है। वसन्त-काल में वासन्ती कुसुमसम सुकुमार अवयवों से सुसज्जिता होकर प्रेम-बिह्वला राधिका कृष्ण को पागल की भाँति खोजती फिरती हैं। सखियों से कृष्ण के मिला देने का अनुरोध करते समय वे एक बार कह जरूर जाती हैं कि 'मुझे उस कृष्ण से मिला दो जो प्रथम समागम से लज्जिता मुझको शत-शत चाटु वाक्यों से प्रसन्न करेंगे—प्रथमसमागमलज्जितया पटु चाटुशतैरनुकूलम्',—पर इस प्रथम समागम की लज्जा में नवोढ़ा की लज्जा नहीं है। जयदेव की राधा घुरु में ही कुछ प्रगल्भा-सी जान पड़ती है। वह जानती है कि श्रीकृष्ण बहु-वत्सल है, स्वच्छन्द भाव से अन्यान्य व्रज-मुन्दरियों के साथ रमण कर रहे हैं, तथापि उन्हें कृष्ण चाहिए ही, बिना कृष्ण के जीना असम्भव है। उस 'प्रचुर-पुरन्दर-धनुरनुरंजित-भेदुर-मदिर-मुवेशम्' के बिना विश्व-ब्रह्माण्ड फीका है; भले ही वह शठ हों, भले ही वह 'गोप-कदम्बनितम्बवती-मुस-चुम्बनलम्बित-लोभ' हो—पर वह मिलें जरूर।

पर विद्यापति की राधा विलास-वत्सामयी है, किशोरी है। यौवन का ईषद् उद्भेद हुआ है, रूप-सावण्य की दीप्ति से दीप्त हैं। वयःसन्धि की अवस्था है, नैराश और यौवन दोनों मिल गये हैं, आँवों ने कान का रास्ता ले लिया है, वचन में घातुरी आ गयी है, हँसी की रेखा अघरों पर भेलने लगी है—पृथ्वी पर आसमान का भाँद प्रकाशित हो उठा है:

सौख्य यौवन दुहुँ मिति गेल,
थवन क पय दुहुँ लोचन लेल ।
वचन क चातुरी लहु-लहु हास,
घरनीए चाँद करत प्रकाश !

अपूर्व है वह रूप-माधुरी !

छने छने नयन-कोन अनुमरइ ।
छने छने वसन धूलि तनु भरइ ।
छने छने दसन-छटाछुट हास ।
छने छने अघर आगे कर वास ॥

यही नहीं :

जाहाँ जाहाँ पदयुग धरइ,
ताहीं ताहीं सरोरुह भरइ ।
जाहाँ जाहाँ झलकत अंग,
ताहाँ ताहाँ बिजुरी तरंग ।

किस विधाता ने रचना की है इस बाला की :

सुधामुखि के बिहि निरमिल बाला ।

अपरूप रूप मनोभव-मंगल

त्रिभुवन-विजयी बाला ।

मुन्दर वदन चारु अरु लोचन

काजरे रंजित भेला ।

कनक कमल माझ काल भुजंगिनि

दिरियुत खंजन खेला ।

सचमुच विद्यापति की राधा एक अपूर्व सृष्टि है ! विधाता ने केवल रूप ही नहीं दिया है, इस रूप के अनुरूप ही हृदय है । वैसी लीला, वैसा ही विभ्रम ! कृष्ण उस रूप-माधुरी को निहारते ही रह जाते हैं, आशा नहीं पूजती ! आधा आँचल खिसका है, आधे मुँह तक हँसी आकर रुक गयी है, आधी आँखों तक आनन्द-तरंग आकर रुक हो गयी है, अर्द्धोद्भिन्न उरोज पर दृष्टि बँध गयी है, आधा ही आँचल भरा हुआ है, फिर प्रेम की ज्वाला से प्रेमी क्यों न दग्ध हो जाय ? मोतियों की भाँति झलकती हुई दसन-पंक्ति पर प्रवाल-अघर मिल गये हैं और इस रूप और विभ्रम की अवतार किशोरी मृदु भाषा में बातें कर रही है—इसे देखकर श्रीकृष्ण की आशा कैसे पूरे ?—

आध आँचर खसि आध वदन हाँसि आध हि नयन तरंग ।

आध उरज हेरि आध आँचर भरि तन धरि दगधे अनंग ।

दसन मुकुता पाति अघर मिलायत मृदु-मृदु कहत हि भाषा ।

विद्यापति कह अतए से दुख रह हेरि-हेरि ना पुरस आशा ।

विद्यापति की यह राधा नवीन प्रेमोत्सास में विह्वल है—कृष्ण इस रूप पर

मुख्य है। राधा और कृष्ण के संयोग-चित्र को विद्यापति ने बहुत ही सुन्दर अंकित किया है। राधिका का विरह भी हृदय-स्पर्शी है, पर विरह के बाद का मिलन तो अपूर्व है। राधिका का सारा हृदय-सौन्दर्य उसमें फूट पड़ा है :

कि कहव रे सखि आनन्द मोर,
चिर दिने माघव मन्दिर मोर !

बहुत दिनों पर माघव राधिका के मन्दिर में आये हैं। आह, उस आनन्द को राधिका कैसे बतावें ! —

दाह्न वसन्त जत दुख देल,
हरिमुख हेरइते सब दुख भेल,
पाप मुघाकर जत दुख देल,
पिया मुख दरसने तत मुख भेल।
यतहु आछिल मोर हृदयक साध,
से सब पूरल हरि परसाद।
रभम आतिगने पुलकित भेल,
अधरक पाने विरह दूर गेल ॥

महाप्रभु चैतन्य इस पद को पढ़-पढ़कर व्याकुल हो उठते थे :

व्याकुल होइया प्रभु भूमि ते पड़ित !

चण्डीदास की राधा ऐसी नहीं है। उनका हृदय प्रेम से पूर्ण है। श्याम का नाम सुनते ही वे पागल हो जाती हैं। यह मधुर नाम कान में प्रवेश करके उनके मर्म को स्पर्श करता है, नाम जपते-जपते वह कृष्ण को पाने के लिए व्याकुल हो जाती हैं :

सइ, केवा शुनाइल श्याम नाम
कानेर भितर दिया मरमे पशिल गो
आकुल करिल मोर प्राण।
ना जानि कतेक मधु श्याम नामे आछे गो
वदन छाड़िते नाहि पारे।
जपिते-जपिते नाम अवश करिल गो
केमने पाइब सइ तारे।

चण्डीदास की राधा का प्रेम अनुपम है, स्वर्गीय है, इस राधा में जयदेव की प्रगल्भा विस्मयवती राधा की छाया भी नहीं है, विद्यापति की रूप-मधुरा किशोरी का निशान भी नहीं है; यह विद्युद्द प्रेम की मूर्ति है। चण्डीदास कहते हैं कि हमने ऐसी प्रीति न कहीं देखी है, न सुनी है। दोनों के प्राण प्राणों से बँधे हैं, विच्छेद की भावना से दोनों ही रो रहे हैं, क्षण-भर न देखने से मरण हो जाता है :

एमन पिरीति कभू देखि नाइ शुनि,
पराने परान बाँधा आपनि आपनि।

दुहुँ कोडे दुहुँ कादि विच्छेद भाविया
तिल आघ ना देखिले जाय जे मरिया¹ ।

राधा ने कृष्ण को संकेत किया है—मिलने का । अनेक पुण्यफलों का उदय हुआ, प्रीतम मिलने के लिए संकेत-स्थल पर आ गया । इस समय घोर अन्धकार था, भयानक मेघ-वर्षण हो रहा था, फिर भी न जाने कैसे बन्धु (मित्र) आ ही गया । पर हाय, राधा स्वाधीन तो नहीं है, घर में गुरुजन है, दारुण ननद है, प्रिय से कैसे मिलन हो ! आंगन में बन्धु (प्रिय) भीग रहा है, देखकर छाती फटी जाती है, पर बाहर कैसे आवे ? हाय-हाय ! संकेत करके प्रिय को कितनी यातनाएँ दी हैं । राधिका बन्धु की प्रीति और उसका दुःख देखकर व्याकुल होकर कहती हैं—ऐसा मन में आता है कि सिर पर कलंक की डाली लेकर घर में आग लगा दूं । वह हमारा प्रेमी अपने दुःख को सुख समझता है, केवल हमारे दुःख से दुःखी है :

सई, कि आर बलिव तोरे ।

अनेक पुण्यफले, से हेन बंधुया, आसिया मिलल मोरे ।

ए घोर रजनी, मेघ घटा बंधू केमने आइल वाटे,

आंगिनार भाक्षे, बंधुया तितिछे, देखिया परान फाटे ।

घरे गुरुजन ननदी दारुन, बिलम्बे बाहिर होइ नु,

आहा मरि-मरि, संकेत करि, कत ना यातना दिनु ।

बंधूर पिरीति आरति देखिया मोर मन हेन करे,

कलंकेर डालि मायाय करिया, आनल भेजाई घरे ।

आपनार दुख सुख करि माने आमार दुखे से दुखी

चण्डीदास कहे, कानुर पिरीत धुनिया जगत् सुखी ।

नाना विघ्न-बाधाओं के भीतर से चण्डीदास की प्रेमान्मादिनी राधा चमक पड़ी हैं । वे विलास की प्रतिमा नहीं है, भक्ति की मूर्ति है । कृष्ण की रूप-माधुरी के ध्यान में उनका दिन कट जाता है । मेघों में प्रियतम का रंग देखकर वे व्याकुल हो जाती हैं, कोकिल में प्रिय का स्वर-साम्य देखकर वे अपने को भूल जाती हैं । बिरह हो या मिलन, सर्वत्र उनमें आत्म-दान की व्याकुलता दिखायी देती है :

सती वा असती, तोमाते विदित भालो मन्द नाहि जानि ।

कहे चण्डीदास, पाप-पुण्य सम तोमार चरम सानि ।

राधिका की एक ही कामना है, एक ही साध—हे मेरे बन्धु, और मैं क्या कहूँ, जन्म हो या मरण, जन्म-जन्म में तुम्हीं मेरे प्राणनाथ हो । तुम्हारे चरणों ने

1. रीसे परसपर वर नारि ।

कंड गुज भुज घरे दोऊ, गहन नही निवारि ।

गौर स्याम कपोल मुललित अघर अग्रिन तार ।

परसपर दोऊ पिय द प्यारी रीसि सेन उगार ।

प्रान द्रु द्र देह कीन्हे भविज-प्रीति-प्रवास ।

सूर-स्वामी स्वामिनी मिलि करत रंग विलास ॥

मेरे प्राणों में प्रेम की फाँस बाँध दी है, सब समर्पण करके एकचित्त होकर मैं तुम्हारी दासी हो गयी हूँ :

बधू कि आर वलिव आमि ।

मरने-जीवने, जनमे-जनमे, प्राणनाथ हइओ तुमि ।

तोमार चरने आमार पराने बाँधिल प्रेमेर फाँसि ।

सब समर्पिया एक मन हइया निरचय हइलाम दासी ।

हे मेरे बन्धु, तुम मेरे प्राण हो। देह, मन आदि; कुल, शील, जाति मान—सर्वस्व तुम्हें सौंप दिया है। हे काल, तुम अग्निलेश्वर हो, तुम योगियों के आराध्य धन हो। हम गोप-गोपालिनी तुम्हारा भजन-पूजन क्या जानें! प्रीति-रस में तन-मन डालकर तुम्हारे चरणों में अर्पण कर दिया है—तुम्हीं मेरे पति हो, तुम्हीं मेरी गति हो, मेरे मन को और कुछ नहीं भाता। मुझे लोप कलंकिनी कहते हैं, इसका मुझे डर भी दुःख नहीं है। तुम्हारे लिए गले में कलंक का हार पहनने में भी सुख है। सती हूँ या असती, तुमसे कुछ छिपा नहीं है। मुझे भले-बुरे का ज्ञान नहीं; जानती हूँ केवल तुम्हारा चरण। वहाँ पाप-पुण्य समान है :

बधू तुमि से आमार प्राण ।

देह, मन आदि, तोमारो सँपेछि, कुल शील जाति मान ।

अखिलेर नाथ तुमि हे कालिया, योगीर आराध्य धन ।

गोप गोपालिनी हाम अति हीना, ना जानि भजन पूजन ।

पिरीति रसे ते, डालि तनु मन, दियाछि तोमार पाय ।

तुमि मोर पति, तुमि मोर गति, मन नाहि अरन भाय ।

कलंकी बलिया डाके सब लोके ताहाते नाहिक दुख ।

तोमार लागिया, कलंकेर हार गलाय परिते मुख ।

सती वा असती, तोमाते विदित, भालो मन्द नाहि जानि ।

कहे चण्डीदास पाप-पुण्य सम, तोहारि चरण खानि ।

केवल राधा ही नहीं, कृष्ण भी प्रेम की मूर्ति है। प्रिय के संकेत पर वे आग में कूद सकते हैं, समुद्र में झাঁप दे सकते हैं। भयानक काल-रात्रि और निर्विड मेघ-वर्षण उस प्रेममयी के सामने कुछ भी नहीं है। जहाँ इस प्रकार का प्रेम हो वहाँ मान कैसा? कृष्ण के लिए संसार राधाभय है। घर में, वन में, शयन में, भोजन में—जहाँ देखो तहाँ राधा ही राधा :

गृह माझे राधा, कानने ते राधा, सकले राधारे देखि ।

शयने भोजने गमने राधिका, राधिका सहस्र ।

राधा के लिए भी :

दयाम सुन्दर श

स्या

दयाम से अ

दयाम धन-बल,

दयाम हेन धन अ

सचमुच भाग्य से ऐसा धन मिलता है। ऐसे प्रियतम के ऊपर अभिमान कैसे हो ? मान करके राधा अगर बैठ भी गयी तो कृष्ण का आकर फिर जाना असह्य हो उठता है। हाय, वह नयनों का तारा हमारी ही गलती से चला गया ! मैंने अपना सिर अपने हाथों काट दिया। हाय-हाय, मैंने मान क्यों किया था ! हे सखि, भला वह (निराश) नटवर नागर किधर चला गया ? जिस कान्हू के लिए तप और व्रत करती रहती हूँ वही मेरा अमूल्य धन मेरे पैरों पर सौट रहा था, पर हाय, मैंने पैरों से ठेल दिया !—

आपन शिर हम आपन हाते काटिनु काहे करिनु हेन मान ।

इयाम सुनागर नटवर शेखर काहाँ सखि करिख पयाम ।

तप वरत कत करि दिन यामिनी जो कानुको नही पाय ।

हेन अमूल्य धन मझू पदे गड़ायल कोपे मुजि ठेलिनु पाय ।

अपूर्व तन्मयता है इस राधिका में ! कृष्ण के विरह में वह योगिनी हो जाती है। हाय, कैसी है यह व्यथा ! एकान्त में बैठी रहती है, किसी की बात नहीं सुनती, सदा मेघों की ओर टकटकी लगाये रहती है, खाना-पीना छोड़ दिया है—एकदम योगिनी हो गयी है :

आलो राधार कि हलो अन्तरे व्यथा ।

वसिधा विरले थाकइ एकले ना धुने काहारो कथा ।

सदाइ छ्याने चाहे मेघ पाने ना चले नयनेर तारा ।

विरति आहारे रांगावास परे येन योगिनीर पारा ॥

विद्यापति और चण्डीदास की राधिका की तुलना कवि-कुल-गुरु रवीन्द्रनाथ ने इस प्रकार की है—“विद्यापति की राधिका में प्रेम की अपेक्षा विलास अधिक है, इसमें गम्भीरता का अटल स्थैर्य नहीं है। है केवल नवानुराग की उद्भ्रान्त लीला और चांचल्य। विद्यापति की राधा नवीना हैं, नवस्फुटा है। हृदय की सारी नवीन वासनाएँ फँस फँसाकर उड़ना चाहती है, पर अभी रास्ता नहीं मालूम।

1. तुलनीय—

क्यों राधा नहीं बोलति है !

काहे धरनि परी व्याकुल हूँ, काहे नीन न खोवनि है ?

कनक-बेलि-मी क्यों मुरझानी क्यों बनमोहि अकेली है ?

वहाँ गये मनमोहन तजि के काहे बिग्ट दहेली है ?

स्याम-नाम श्रवणनि घुनि मुनि के मखियन कठ लगवनि है ।

‘सूर’-स्याम आये यह कहि-कहि ऐसे मन हरषारनि हैं ।

और—

राधे कत निकुजि ठाढ़ी रोवनि ।

इह जोति मुखारविन्द की चकित चहूँ दिगि जोवनि ।

हम माया अवलम्ब बेति गहि नथ सो भूमि खनोरनि ।

मुकुतिन बच मन धन की ओट हूँ अंगुबनि चीर निचोवनि ।

सूरदास प्रभु तबो बच ते भये प्रेम गनि दोवनि ।

कुतूहल और अनभिज्ञतावश वह जरा अग्रसर होती है, फिर सिकुड़े आंचल की ओट में अपने एकान्त कोमल घोंसले में फिर आती है। कुछ व्याकुल भी है, कुछ आशा-निराशा का आन्दोलन भी है, किन्तु चण्डीदास की राधा में जैसे 'नयन चकोर मोर पिते करे उतरोल, निमिषे निमिष नाहि सय' है, विद्यापति में उस प्रकार का उतरोल (उत्तरल = चंचल) भाव नहीं है, कुछ-कुछ उतावलापन अवश्य है। नवीना का नया प्रेम जिस प्रकार मुग्ध, मिथित, विचित्र कौतुक-कुतूहल-पूर्ण हुआ करता है, उससे इसमें कुछ भी कभी नहीं है। चण्डीदास गम्भीर और व्याकुल हैं, विद्यापति नवीन और मधुर।" दीनेश बाबू कहते हैं कि "विद्यापति-वर्णित राधिका कई चित्रपटों की समष्टि है। जयदेव की राधा की भाँति इसमें क्षरीर का भाग अधिक है, हृदय का कम। किन्तु विरह में पहुँचकर कवि ने भक्ति और विरह का गान गाया है। उसके फ्रेम में बँधी हुई विलास-कलामयी राधा का चित्रपट सहसा सजीव हो उठा है... विद्यापति की राधिका बड़ी सरला है, बड़ी अनभिज्ञा।... चण्डीदास की राधिका—प्रथम ही उन्मादिनी चेत में आती है; प्रेम के मलय-समीर में उनका विकास हुआ है। इसके बाद प्रेम की विह्वलता, कितना कातर अश्रु-सम्पात, कितना दुःख-निवेदन, कितनी कातरोंक्ति! प्रेम के दुःख का परिशोध है अभिमान, किन्तु वह तो केवल आत्मवंचना है। चण्डीदास की राधा में मान करने की क्षमता भी नहीं है। दसों इन्द्रिय तो मुग्ध है, मन मान करे कैसे? यह अपूर्व तन्मयता है।" धन्य हो चण्डीदास! तुम्हारी कविता धन्य है, तुम्हारी राधा धन्य है, तुम्हारे कृष्ण धन्य है और धन्य हैं हम लोग जो तुम्हारे साहित्य-पीयूष का पान कर सकते हैं।

2. सूरदास की राधा

जयदेव कहते हैं कि "यदि हरि-स्मरण में मन सरस हो, यदि विलास-कला में वृत्तद्वन्द्व हो, तो जयदेव की मधुर, कोमल, कान्त पदावली को सुनो" :

यदि हरिस्मरणे सरसं मनो यदि विलासकलासु कुतूहलम् ।

मधुरकोमलवान्तपदावली शृणु तदा जयदेवसरस्वतीम् ।

और कोई भी रसिक जिसने इस सरस्वती का रसास्वादन किया है, जयदेव की यात में रसी-भर भी सन्देह नहीं करेगा। जयदेव की राधा विलास-कला के कुतूहल को निःसन्देह दूर कर सकती है। विद्यापति की नवीन प्रेम-भरी कविता भी आपके इस कुतूहल को दूर कर सकती है। उसके गज-गमन से, उसके अपांग-वीक्षण से, उसके इन्द्रजाली पुष्पवाणों से, उसके चम्पे के फूलों की रस्सी जैसे बाहु-पाश से, उसके मुमधुर रस से, उसके शरदचन्द्राभ मुग-मण्डल से, जगत्पति का मनोमयूर नाच उठता है। उस अकाम की कामना पूरी हो जाती है :

गति कामिनी गजदु गामिनी विदुसि पसटि निहारि ।

इन्द्रजालक बुसुम सागरु कुहक भेसि घर नारि ।

जोरि भुज जुग मोरि वेढल ततहि वयन सुछन्द ।

दाम चम्पके काम पूजल जैसे शारद चन्द ।

पर चण्डीदास की राधा में ये सब बातें बहुत कम हैं। उस मक्खन की पुतली को गलते देर नहीं। कान्ह ही उसके प्राण है, कान्ह ही जाति, कान्ह ही जीवन। कान्ह उसकी दोनों आँखों की तारा है। वह प्राण से भी अधिक हृदय की पुतली है जिसके खो जाने की आशंका उन्हें क्षण-क्षण पर व्याकुल कर देती है :

कानू से जीवन जाति प्राण धन, ए दुटि आँखिर तारा ।

परान अधिक हियार पुतली निमिखे-निमिखे हारा ।

विद्यापति की राधा ईषदुद्भिन्नयौवना है, जयदेव की पूर्ण विलासवती, प्रगल्भा और चण्डीदास की राधा उन्मादमयी, मोम की पुतली। ते तीनों ही धन्य हैं; पर और भी धन्य है वह बाल-किशोरी, वह 'लाल की बतरस लालच से मुरली सुका' धरनेवाली, वह 'आँख-मिचोनी में बड़ी आँखियान के कारण बदनाम' बरसाने की छबीली वृषभानु-लली। वह बालिका है, वह किशोरी है, वह ग्वालिनी है, वह व्रजरानी है। शोभा उस पर सौ जान से निसार है, शृंगार उसका गुलाम है, त्रैलोक्यनाथ उसकी आँखों की कोर के मुहताज हैं, फिर भी वह तद्गत-प्राणा है। विरह में वह कण्ठा की मूर्ति है, मिलन में लीला का अवतार। प्रेमी के सामने वह सरल है; गाती है, नाचती है, हिण्डोले पर झूलती है—अपने की एकदम झूल जाती है। प्रेम की गम्भीरता आनन्द-कल्लोल से भर जाती है, पर विरह में वह गम्भीर है और गोपियों की तरह उसमें उतावलापन नहीं रहता। वह सच्ची प्रेमिका है। सूरदास की राधा तीन लोक से न्यारी सृष्टि है—अपूर्व, अद्भुत, विचित्र। सुनिए, उसकी सौन्दर्य-कथा :

सुनि मोहन, तेरी प्राण पिमा को वरणी नन्दकुमार ।

जो तुम आदि अन्त मेरो गुन मानहु यह उपकार ।

चंद्रमुखी भौहें कलंक बिच चन्दन तिलक लिलार ।

मनु येनी भुवंगिनी परसत स्रवत सुधा की धार ।

नैन मीन सरवर आनन में चंचल करत बिहार ।

मानो कर्णफूल चारा की रबकत बारंबार ।

बेसरि वनी सुभग नासा पर मुक्ता परम सुदार ।

मनु तिल-फूल अघर बिवाघर दुहें बिच बूंद तुपार ।

सुठि सुठान ठोढ़ी अति सुंदर सुंदरता को सार ।

चितवत चुअत मुषा-रस मानो रहि गइ बूंद मँझार ।

कंठसिरी उर पदिक विराजत गज-भोतिन के हार ।

दहिनावत देत मनु ध्रुव को मिलि नछत्र की मार ।

कुच-मुग कुंभ सुठि रोमावलि नाभि सु हृद आकार ।

जनि जल सोलि सयो सो सविता जीवन गज भतवार ।

रन-जटित गजरा बाजूबंद सोभा भुजनि अपार ।

लिए तुम्हारे साथ रहने को जी चाहता है—‘सूधी निपट देखियत तुमको तातें करियत साथ ।’ मगर ऐ मूरदास, इनको निपट सीधा न जानना, ये केवल बनवारी नहीं है, श्याम और श्यामा दोनों ही नागर और नागरी है, सुनते रहो इनकी मिलन कथा—‘सूर श्याम नागर उत राधा नागरि दोउ मिलि गाय ।’

फिर धीरे-धीरे यह प्रेम गाढ़ ने गाढ़तर हो जाता है। आँखों को विश्राम नहीं, सैन पर सैन चलते हैं, तिल-मात्र का वियोग भी असाह्य हो उठता है। श्याम के प्रथम इशारे के मादक दर्शन में राधिका के कनक-कपोल घ्रीडा के आवेग से रक्तिम हो उठते हैं। यह प्रथम संकोच का उदय हुआ है। इसके पहले बहुत-से गुडियों के खेल खेले जा चुके हैं; परन्तु यह रक्तिमा तो आज ही की है। कितनी स्वर्गीय है यह :

कनक बदन सुधार सुन्दरी सकुचि मुख मुसकाइ ।

श्याम प्यारी नैन राचे अति बिसाल चलाइ ।

सूर प्रभु के वचन सुनि सुनि रही कुँवरि लजाइ ।

घर में अब अच्छा नहीं लगता, चित्त सब समय गोष्ठ में ही आबद्ध है, खान-पान भूल गया है, कभी हँसती है, कभी रोती है, माँ-बाप का भय भी लगा है, अब दोहनी लेकर गोष्ठ में जाने की बड़ी उत्कण्ठा है :

नागरि मन गई अरुजाइ ।

अति विरह तनु भई व्याकुल घर न नेकु सुहाइ ।

श्याम सुंदर मदनमोहन मोहिनी-सी लाइ ।

चित्त चलल कुँवरि राधा खान-पान भुलाइ ।

कबहुँ बिलपति कबहुँ विहँमति सकुचि रहति लजाइ ।

मातु पितु को त्रास मानति मन बिना भइ बाइ ।

जननि सो दोहनी माँगति वेगि दी री माइ ।

सूर प्रभु को खरिक मिलिहो गये मोहि बुलाइ ।

इधर श्याम भी दोहनी के लिए व्याकुल है। श्याम और श्यामा दोनों ही खरिक में दोहनी लिये पहुँच गये। नन्द ने कहा—‘दोनों यही खेलो, दूर न जाना। फिर क्या था, ‘जो रोगी की भावे, सो बँदा बतावे।’ राधिका ने कहा, ‘सुनी तुमने नंद बाबा की बात ? खबरदार, मुझे छोड़के जाना मत, जरा भी हटे कि पकड़ लाऊँगी। अच्छा हुआ जो हमको सौप गये। अब तुम्हें मैं छोड़ने की नहीं। तुम्हारी बाँह पकड़के तुम्हारी रखवाली करूँगी, नहीं तो अम्मा खीझँगी।’ श्याम ने कहा—‘राधा, मेरी बाँह छोड़ दे !’ यह बाल-केसि है। दोनों को पता नहीं कि वे किस ओर वहे जा रहे हैं। परन्तु, मूरदास से यह बात छिपी नहीं है कि यह भी प्रेम की घातें हैं—‘प्रेम, जो भविष्य में सान्द्र माधुर्य में परिणत होगा :

नन्द बवा की बात सुनी हरि ।

मोहि छाँड़िकै कबहुँ जाहुगे त्याऊँगी तुमको धरि ।

मली भई तुम्हें सौपि गये मोहि जान न दैहो तुमको ।

बाँह तुम्हारी नेक न छड़िहो महारि खीझि है हमको ।

फूँदा सुभग फूल फूले मनु मदन विटप की डार ।
 छीन तक कटि किंकिनि की धुनि बाजत अति क्षनकार ।
 मोर बाँधि बैठ्यो जनु दूलह भग्नय आसन तार ।
 जुगल अंघ जेहरि जराब की राजति परम उदार ।
 राजहंस गति चलति कृसोदरि अति नितम्ब के भार ।
 छिटकि रह्यो लहंगा रंग तनमुख सारी तन मुकुमार ।
 सूर सुअग सुगन्ध समूहनि भँवर करति गुंजार ।

सूरदास की राधा केवल विलासिनी नहीं हैं। श्रीकृष्ण के साथ उनका केवल युवाकाल का सम्बन्ध नहीं है, वे परकीया नायिका भी नहीं हैं। बहुत छोटी उम्र से वे श्रीकृष्ण के साथ गुड़ियों के खेल खेल चुकी हैं, घण्टों अपने घर न जाकर नन्द बाबा के घर में आँख-मिचौनी खेलकर समय काट चुकी हैं। उस बारीक्य में ही एक गाढ़ प्रेम का आभास पाया जाता है जो खेल में, हँसी में, मान में, अपमान में, रोदन में विचित्र भाव से विकसित हो उठा है। पहले ही दिन जब बालक कृष्ण खेलने के लिए ब्रज की गलियों में निकलते हैं, इस अल्पवयस्का सखी को देखकर रीझ जाते हैं, नैन नैनों से मिल जाते हैं, ठगौरी पड़ जाती है—वह स्वर्गीय प्रेम है, वासना से रहित, निर्मल, विद्युद्ध :

खेलन हरि निकसे ब्रज खोरी ।
 कटि कछनी पीतावर ओढ़े हाथ लिये भौरा चक डोरी ।
 मोर मुकुट कुंडल सववन वर दसन दमक दामिनि छबि धोरी ।
 गये स्पाम रवि-सनया के तट अंग लसति चन्दन की खोरी ।
 औचक ही देखी तहँ राधा नयन विमल भाल दिये खोरी ।
 नील बसन फरिया कटि पहिरे बेनी पीठ हलति झकझोरी ।
 संग लरिकनी चलि इत आवति दिन धोरी अति छबि तन गोरी ।
 सूर स्पाम देखत ही रीझे नैन नैन मिलि परी ठगोरी ।

यह पहला दर्शन था। श्याम ने श्यामा को देखा। कैसा सुन्दर था वह रूप ! गौरा शरीर, नीला वस्त्र और पीठ पर बेणी। अल्पवयस, आँखें विशाल और माथे पर खोरी। श्याम की आँखें श्यामा की आँखों में अटक गयीं। यह उलझन युवा-अवस्था की नहीं थी जिसमें वाक्य रुढ़ हो जाते हैं; यह बाल्यकाल की स्वर्गीय उलझन थी, जिसमें न शिक्षक है, न संकोच। श्याम ने कहा—'क्योंजी, तुम हमारे साथ खेलने क्यों नहीं चलती, हम तुम्हारा कुछ चुरा लेंगे ?—'तुम्हरो कहा चोरि हम लहँ खेलन बलौ संग मिलि जोरी।' और फिर :

प्रथम सनेह दुहैन मन जान्यो ।

सैन सैन कीनी सब बातें गुप्त प्रीति सिमुता प्रगटान्यो ।

श्याम ने कहा—'सखी, हमारे घर आकर मुझे खेलने को बुला लेना। तुम्हें चपभानु बाबा की सीगन्ध, सुबह-शाम एक बार जरूर आना—'तुमहि सौह वृष-भानु बवा की प्रात-साँझ एक फेर।' हाँ जी, तुम बड़ी सीधी बात पड़ती हो, इस-

लिए तुम्हारे साथ रहने को जी चाहता है—'सूधी निपट देखियत तुमको तातें करियत साथ।' मगर ऐ सूरदास, इनको निपट सीधा न जानना, ये केवल बनवारी नहीं है, श्याम और श्यामा दोनों ही नागर और नागरी है, सुनते रहो इनकी मिलन कथा—'सूर श्याम नागर उत राधा नागरि दोउ मिलि गाय।'।

फिर धीरे-धीरे यह प्रेम गाढ़ से गाढ़तर हो जाता है। आँखों को विश्राम नहीं, सैन पर सैन चलते हैं, तिल-मात्र का वियोग भी अमह्य हो उठता है। श्याम के प्रथम इशारे के मादक दर्शन से राधिका के कनक-कपोल ब्रीड़ा के आवेग से रक्तिम हो उठते हैं। यह प्रथम संकोच का उदय हुआ है। इसके पहले बहुत-से गुडियों के खेल खेले जा चुके हैं; परन्तु यह रक्तिमा तो आज ही की है। कितनी स्वर्गीय है यह :

कनक बदन सुन्दर सुन्दरी सकुचि मुख मुसकाइ ।

श्याम प्यारी नैन राखे अति विसाल चलाइ ।

सूर प्रभु के वचन सुनि सुनि रही कुँवरि लजाइ ।

घर में अब अच्छा नहीं लगता, चित्त सब समय गोष्ठ में ही आबद्ध है, खान-पान भूल गया है, कभी हँसती है, कभी रोती है, माँ-बाप का भय भी लगा है, अब दोहनी लेकर गोष्ठ में जाने की बड़ी उत्कण्ठा है :

नागरि मन गई अरुझाइ ।

अति विग्रह तनु भई व्याकुल घर न नेकु सुहाइ ।

श्याम सुंदर मदनमोहन मोहिनी-सी लाइ ।

चित्त चंचल कुँवरि राधा खान-पान भुलाइ ।

कबहुँ विलपति कबहुँ विहँसति सकुचि रहति सजाइ ।

मातु पितु को त्रास मानति मन बिना भइ बाइ ।

जननि सों दोहनी मांगति बेगि दै री माइ ।

सूर प्रभु कों खरि क मिलिहों गये मोहि बुलाइ ।

इधर श्याम भी दोहनी के लिए व्याकुल है। श्याम और श्यामा दोनों ही खरि क में दोहनी लिये पहुँच गये। नन्द ने कहा—'दोनों यही खेलो, दूर न जाना। फिर क्या था, 'जो रोगी की भावे, सो बँदा बतावे।' राधिका ने कहा, 'सुनो तुमने नंद बाबा की बात? खबरदार, मुझे छोड़के जाना मत, जरा भी हटे कि पकड़ लाऊँगी। अच्छा हुआ जो हमको सौप गये। अब तुम्हें मैं छोड़ने की नहीं। तुम्हारी बाँह पकड़के तुम्हारी रखवाली करूँगी, नहीं तो अम्मा खीझँगी।' श्याम ने कहा—'राधा, मेरी बाँह छोड़ दे।' यह बाल-केल है। दोनों को पता नहीं कि वे किस ओर वहे जा रहे हैं। परन्तु, सूरदास से यह बात छिपी नहीं है कि यह भी प्रेम की घात है—प्रेम, जो भविष्य में सान्द्र माधुर्य में परिणत होगा :

नन्द बवा की बात सुनो हरि ।

मोहि छाँड़िके कबहुँ जाहुगे ल्याऊँगी तुमको धरि ।

भली भई तुम्हें सौपि गये मोहि जान न दैही तुमको ।

बाँह तुम्हारी नेक न छड़िहौ महरि खीझि है हमको ।

मेरी बाँहि छाँड़ि दै राधा कर न उपरफट वातें ।

सूर स्वाम नागर नागरि सों करत प्रेम की घातें ।

धन्य हो सूरदास ! तुम्हारी भविष्यद्वाणी सच निकली । उस मेघ-मेदुर सन्ध्या को नन्द ने राधिका से कहा—बेटी, श्याम को घर ले जा । दोनों ने सघन कुंज का रास्ता लिया :

गगन घहराव जुरी घटा कारी ।

पोन झरझोर, चपला चमकि चहुँ ओर, मुवन तन चित नन्द डरत भारी ।

कह्यो वृषभानु की कुँवरि सों बोलिकै राधिका कान्ह घर लिए जा री ।

दोऊ घर जाहु संग गगन भयो स्याम रंग कुँवर कर गह्यो वृषभानु भारी ।

गये वन घन और नवरा नन्दकिशोर नवल राधा नये कुंज भारी ।

अंग पुलकित भये मदन तिन तन जए मूर प्रभु स्याम स्यामा विहारी ॥

इस प्रकार 'नवल गुपाल नवेली राधा नये प्रेम-रस पागे' और इस नये प्रेम की धारा-सार वर्षा से सूरसागर उद्वेलित हो उठा है :

कवहुँक बैँठि अंस मुज धरिकै पीक कपोलनि दागे ।

अति रस-रासि लुटावत लूटत लालच लगे सभागे ॥

× × ×

अपनी भुजा स्याम भुज ऊपरि स्वाम भुजा अपने उर धरिया ।

याँ लपटाइ रहे उर-उर ज्यों मरकत मणि कंचन में जरिया ॥

× × ×

चूमत अंग परसपर जनु जुग चंद करत हित बार ।

रसन दसन भरि चापि चतुर अति करत रंग विस्तार ॥

यही सूरदास विद्यापति और चण्डीदास की समान भूमि पर आते हैं । विद्यापति की राधा और चण्डीदास की राधा इसके पहले नहीं दिखायी देती । बाल-केलि की वर्णना में सूरदास अकेले हैं—unique । पर इस समान भूमि पर भी सूरदास की अपनी विशेषता है । राधा और कृष्ण का मिलन एकदम अनूठा है । इसमें चिन्ता नहीं, आशंका नहीं, भीति नहीं । चण्डीदास की राधा मिलन में भी विरह के भास से भीत हो उठती है, पद-पद पर विरह का भय, कलंक का भय, जुदाई की जलन ! यही भय बराबर मन में लगा रहता है कि न जाने कान्ह का प्रेम कब तिल-भर के लिए भी छूट जायगा :

एइ भय उठे मने एइ भय ठठे ।

ना जानि कानूर प्रेम तिले जानि छुटे ॥

प्रेमी को देखकर अभी-अभी हृदय जुड़ा जाता है, पर दूसरे ही क्षण काँप उठता

1. सुतनीय—

मेघमंदुरमन्वरं वनमधुः श्यामास्तमान्दुर्धनं कृतं

भीदर्यं ह्यमेव तदिमं राधे मुहं प्रापय ।

इत्थं नन्दनिदेशतश्चचिन्तयोः प्रत्यङ्गकृत्तुर्म

राधा-भाषवधीर्नयन्ति यमुनाकूले रदः केलयः ॥ —जयदेव

है उसकी अमंगल की आशंका से। ऐ सखियो, श्याम अंग के शीतल पवन-स्पर्श से मेरा हृदय शीतल हो गया, तुम लोग यमुना-जल में स्नान करो ताकि उस पुण्य-फल से मेरे प्यारे का सारा अमंगल दूर हो जाय।

सई जुड़ाइल मोर हिया,

श्याम अंगेर शीतल पवन ताहार परस पाइया।

तोरा सखिगन करह सिनान आनि यमुना नीरे।

आमार बन्धुर यत अमंगल सकल याउक दूरे।

उधर विद्यापति की राधा प्रिय-मिलन का वर्णन करते-करते आनन्द-गद्गद हो उठती हैं, वह पिया की पिरीति कह भी नहीं सकती। अफसोस, ब्रह्मा ने उन्हें लाखों मुँह नहीं दिये। कैसी है वह प्रीति? "पिया ने मुझे हाथ पकड़कर गोद में बैठाया और मेरे शरीर में सुगन्ध और चन्दन का लेप किया। अपने हृदय की मालती-माला उतारकर यत्नपूर्वक मेरे कण्ठ में पहना दी। अनुपम रूप से मेरे लम्बे केश बाँध दिये, उसमें चम्पे के फूलों की रस्ती लपेट दी। मधुर-मधुर दृष्टि से मुँह निहारने लगा, आनन्द-वाष्प से उसकी आँखें भर आयी।" विद्यापति कहते हैं कि यह प्रसंग चलाते समय राधिका रात के रस-रंग में भूल गयी:

पियाक पिरीति हम कहइ नइ पार,

लाख बयान बिहि ना देखि हमार।

करे धरि पिया मोर बइठावल कोर,

सुगन्धि चन्दने तनु लेपक मोर।

आपन मालति माला हियासे उतारि,

कंठे पहिरावल यतने हमारि।

फूल कबरी बान्धई अनुपाम,

ताहे बेइयल चम्पक दाम।

मधुर-मधुर दिठि हेरय बयान,

आनन्द जले परिपूरल नयान।

भनय विद्यापति इह परसंग,

धनि भूलल कह इते रजनी क रंग ॥

मगर समग्र सूर-साहित्य में एक स्थान पर भी शायद राधिका का इस प्रकार का उच्छ्वसित रूप नहीं मिलेगा। प्रेम की उस आकण्ठपूर्ण कलश्री में कभी भी छलक नहीं आयी। क्षण-भर के लिए विद्यापति की समान भूमि पर आकर सूरदास फिर अपने स्वाभाविक मार्ग पर आ जाते हैं। वही दिन-भर कृष्ण के साथ हास-विलास, मुरली की चोरी, माखन की बँटाई और आँखों की लड़ाई। यशोदा राधिका का वेश सँवार देती हैं, कृष्ण के साथ खेलने की आज्ञा देती हैं, युगल-मूर्ति का सारा दिन हँसी-खुशी में कट जाता है। न अमंगल की आशंका है, न प्रेम का उच्छ्वास, यह सृष्टि अद्भुत है। राधिका देर से घर पहुँचती हैं, माता को नये प्रेम का सन्देश होता है; माता डाँटती है:

ताहि कह्यो सुख दै चलि हरि को ही आवति हों पाछे।

और फिर वह शृंगार किया—जिसका नाम !

रत्न-जटित गजरा बाजूबंद शोभा भुजन अपार

फूँदा सुभग फूल फूले मनो मदन विटप की डार।

छिटकि रह्यो लहंगा रँग ता सँग तन सुखवत सुकुमार

सूर सुअंग सुगंध समूहनि भँवर करत गुजार।

मगर इस मान की सारी दृढ़ता इस विश्वास पर निर्भर है कि कृष्ण उनके और उन्हीं के है। यही मानिनी कृष्ण के मथुरा-गमन के बाद :

आजु रैन नहि नीद परी।

जागत गनत गगन के तारे रसना रटत गोविंद हरी।

वह चितवन वह रथ की बैठन जब अक्रूर की बाँह गही।

चितवत रही ठगी-सी ठाढ़ी कहि न सकति कछु काम-दही।

इतनो मन व्याकुल भयो सजनी आरज पंथहु ते विडरी।

सूरदास प्रभु जहाँ सिधारे कितिक दूर मथुरा नगरी।

सूरदास की राधा का हृदय-सौन्दर्य देखना हो तो उद्वेग का प्रसंग देखिए। गोपियों ने क्या-क्या नहीं कहा? कृष्ण को भी कहा, उद्वेग को भी कहा। बेचारे भौरे की तो दुर्गति ही कर डाली। पर हाथ, राधिका ने क्या कहा? उस बरसाने की चोरटी ने कुछ भी नहीं कहा—कुछ भी नहीं। उद्वेग के रथ को देखकर गोपियों ने समझा था, श्यामसुन्दर आ गये। एक दौड़ी-दौड़ी राधिका के पास भी पहुँची। राधा ने सुना पर दौड़ी नहीं गयीं—चुप-सी रह गयी। उद्वेग जब लौटकर मथुरा गये तो उन्होंने समाचार कहते समय कह दिया कि मेरा रथ देखकर गोपियाँ दौड़ी; सबके आगे थी राधा :

एक सखी उनमें जो राधा जब हो इहँ ते गयी।

तव ब्रजराज, सहित गोपी गन आगे ह्वै जो सयी।

पर यह उनकी भूल थी। बाद में उन्होंने कहा कि राधिका दरवाजे पर लड़ी थी। जो मानिनी अपने मान में इतनी दृढ़ रही वह दो कदम भी आगे न बढ़ सकी। हाथ :

चलत चरन गहि रही गई गिरि, स्वेद सलिल भयभीनी

छूटी बट भुज फूटी बलया टूटी सर फटी कंचुक शीनी।

और :

जब सँदेसा कहन सुंदरि गवन मो तन कीन।

खसी मुद्रा चरन अरुझी गिरी भुवि बलहीन।

कंठ वचन न बोलि आवै हृदय परिहस भीन।

नैन जल भरि रोइ दीनो असित आपद दीन।

उठी यहारि भँमारि भट ज्यों परम साहम कीन।

गूर, प्रभु कल्याण ऐमे जिवहि आना सीन।

काहे को तुम जहँ तँह डोलति हमको अतिहि लजावति ।

अपने कुल की खबर करो धौं सकुच नहीं जिय आवति ।

मगर प्रेम गाढ़ मे गाढ़तर होता जाता है । पनघट पर ठठोली होती है, रास्ते मे छेड़छाड़, पर कही भी यह प्रेम उच्छ्वास के रूप में फूट नहीं पड़ता । मानो इन सारी लीलाओं मे कोई विचित्रता नहीं, मानो ये इतनी स्वाभाविक बातें हैं कि कभी किसी से कहने की कोई आवश्यकता नहीं । बिना किसी हिचकिचाहट के ज़ोर देकर कहा जा सकता है कि इस प्रकार का अपने-आपमें भरपूर प्रेम मूरदास की ही लेखनी की करामात है । प्रेम के सधा लाग गानों का समुद्र एक बार भी उद्वेलित नहीं हुआ, कही भी निमेषांद नहीं हुआ ! चांद के संयोग में वह उफन उठता है, पर उद्वेलित नहीं होगा, विरह मे वह तरंग-लोल हो जाता है, पर मर्यादा नहीं त्यागता । विरह के दो-चार पदों को देकर हम इस बात की मयार्चता की जाँच करेंगे ।

‘मूरसागर’ पर एक सरगरी निगाह दोड़ाने पर भी यह स्पष्ट हो जायगा कि मूरदास की राधिका न तो विलासिनी है और न ग्वालिन । इन दोनों रूपों का एक विचित्र सामंजस्य ही मानो मूरदास का अभीष्ट प्रतिपाद्य है । राधा जब कृष्ण के साथ खेलती है, हँसती है, रोती है, छेड़छाड़ करती है तो एक शुद्ध प्रेममयी के रूप मे दिखायी देती है । यद्यपि मूरदास इस बाल-लीला के भावी रूप की ओर इशारा कर देने मे कभी नहीं चूकते । कृष्ण माता से कहते हैं—“माँ, राधिका बड़ी चोर है, हमारी मुरली चुरा ले जायगी, इसे मम्हासके रर ।” यशोदा कह उठती है—“मेरे लाल के प्राण खिलीना ऐसों को ले जँहे री ।” इसी तरह राधिका अपनी माँ से कहती है—“माँ, भारी दुष्ट है वह कान्हू, सारा दही ढरका देता है, मैं उस रास्ते नहीं जाऊँगी ।” माँ बोल उठती है—“क्या हुआ, दही की क्या कमी है, तू उदास न हो ।” पर मूरदास दोनों ही जगह अपने पाठकों को आगाह कर देते हैं कि इनकी बात मुनते रहो, ये दोनों ही नागर है ! राधा मान करती है । हजार मताने पर नहीं मानती । दूसरियाँ थक जाती है, कृष्ण मूर्च्छित हो जाते हैं, पर यह मान उनके मान का नहीं रहता । चण्डीदास की राधिका इसके बहुत पहले पानी-पानी हो गयी होती—कह उठती, छि-छि, इस दारुण मान के लिए मैंने प्यारे को तो दिया था, श्यामसुन्दर के मनोहर रूप को देसकर जी में जी आया !

छि छि दारुण मानेर लागिया बंधूने हाराये छिलास

श्यामसुन्दर रूप मनोहर देखिया परान पेतास ।

विद्यार्पित की राधा कृष्ण को देखते ही गद्गद हो उठनी :

दुहु मुँह हेरइत दुहु भेल घन्य ।

परन्तु मूरदास की राधा मानिनी है—दारुण मानिनी । इस मानिनी ने ज्यों ही सुना कि कृष्ण दरवाजे पर से लौटे जा रहे है, वस सारा मान मंग हो गया । परन्तु मान भंग होते ही दौड़के मिल नहीं गयी । प्रिय को प्रसन्न करना ही है तो जरा अच्छी तरह सजकर क्यों न चला जाय । इतनी देर तक उन्होंने प्रतीक्षा की है, जरा और कर लेंगे । राधिका श्रृंगार करने लगती है और सखी से सन्देशा कह देती है :

ताहि कह्यो सुख दै चलि हरि को हो आवति हो पावै ।

और फिर वह शृंगार किया—जिसका नाम !

रत्न-जटित गजरा बाजूबंद शोभा भुजन अपार

फूँदा सुभग फूल फूले मनो मदन विटप की डार ।

छिटकि रह्यो लहंगा रँग ता सँग तन सुखवत सुकुमार

सूर सुअंग सुगंध समूहनि भँवर करत गुजार ।

मगर इस मान की सारी दृढ़ता इस विश्वास पर निर्भर है कि कृष्ण उनके ?
और उन्हीं के है । यही मानिनी कृष्ण के मथुरा-गमन के बाद :

आजु रैनि नहि नीद परी ।

जागत गनत गगन के तारे रसना रटत गोविंद हरी ।

वह चितवन वह रय की बैठन जब अक्रूर की बाँह गही ।

चितवत रही ठगी-सी ठाढी कहि न सकति कछु काम-दही ।

इतनी मन व्याकुल भयो सजनी आरज पंधहु ते बिडरी ।

सूरदास प्रभु जहाँ सिधारे कितिक दूर मथुरा नगरी ।

सूरदास की राधा का हृदय-सौन्दर्य देखना हो तो उद्धव का प्रसंग देखिए । गोपियों ने क्या-क्या नहीं कहा ? कृष्ण को भी कहा, उद्धव को भी कहा । बेचारे भौरे की तो दुर्गति ही कर डाली । पर हाय, राधिका ने क्या कहा ? उस वरमाने की चोरटी ने कुछ भी नहीं कहा—कुछ भी नहीं । उद्धव के रथ को देखकर गोपियों ने समझा था, श्यामसुन्दर आ गये । एक दोड़ी-दोड़ी राधिका के पाम भी पहुँची । राधा ने मुना पर दोड़ी नहीं गर्यी—चुप-सी रह गयी । उद्धव जब लौटकर मथुरा गये तो उन्होंने समाचार कहते समय कह दिया कि मेरा रथ देखकर गोपियाँ दोड़ी ; सबके आगे थी राधा :

एक मखी उनमें जो राधा जब हो इहँ ते गयी ।

तब ब्रजराज, सहित गोपी गन आगे ह्वँ जो सयी ।

पर यह उनकी भूल थी । बाद में उन्होंने कहा कि राधिका दरवाजे पर नहीं थी । जो मानिनी अपने मान में इतनी दृढ़ रही वह दो कदम भी आगे न बढ़ सकी । हाय :

चलत चरन गहि रही गई गिरि, स्वेद मलिल भयभीनी

छूटी बट भुज फूटी बलया टूटी तर फटी कंचुक् शोनी ।

और :

जब सँदेगा कहन सुदरि गवन मो तन कीन ।

रसो मुद्रा चरन अरजो गिरी भुवि बलहीन ।

कंठ बचन न बोलि आयँ हृदय परिहम भोन ।

नैन जस भरि रोइ दीनो ग्रमिन आपद दीन ।

उठी बटारि भँमारि भट ज्यो परम माहग बोन ।

गूर, प्रभु बन्पाण ऐने जिवहि आमा नीन ।

यह है वह प्रेम-सागर जिसमें कभी चंचलता नहीं आयी। जिन आँखों को देख-कर कितनी ही बार नट-नागर मूर्च्छित हो पड़े थे—'कहूँ मुरली कहूँ लकुट पर्यो अरु कहूँ पट कहूँ चन्द्रिका गौर।' जिस दशा को देखकर चकित सूर ने पूछा था—'राधे तेरे नैन किधों री बान ?' उन्ही आँखों को उद्धव ने किस रूप में देखा ?—

'देखी मैं लोचन चुअत अचेत।'
'उमँगि चले दोऊ नैन बिसालः'
'नैन घट घटत न एक घरी।'
'नैननि होइ बदी थरसा सों।'

श्रीर :

तुम्हारे बिरह अजनाय राधिका नैनन नदी बढ़ी।

लीने जात निमेष कूद दोउ एते मान चंडी।

परन्तु इस व्याकुल विरहिणी का कोई भी सन्देशा उद्धव न कह सके। प्रियतम के मित्र से आखिर राधा क्या कहती ! यह बात नहीं है कि राधिका के पास कोई सन्देशा नहीं था। उद्धव की जगह अगर अन्य कोई पथिक होता तो वे सन्देशा दे सकती थीं :

सुरति करि ह्वी की रोइ दियो।

पंथी एक देखि मारग में राधा बोलि लियो।

परन्तु सन्देशा कहते समय :

गद्गद कंठ हियो भरि आयो वचन कह्यो न दियो।

यह पंथी उद्धव नहीं था। सम्भालकर राधा ने जो सन्देशा दिया, उससे :

अपि द्वावा रोदित्यपि गलति वञ्जस्य हृदयम् !

क्या था वह सन्देशा ? यही कि,

इतनी बिनती मुनहु हमारी धारक हू पतिपा लिखि दीजै।

धरन-कमल दरसन तब नौका कहना-सिंधु जगत जस लीजै।

यह केलि-कलावती का सन्देशा नहीं है, यह बिसासिनी का अनुरोध नहीं है, यह एकान्त आश्रित भक्त की कष्ट पुकार है। हाय, इस सन्देशे में कितनी कष्टा है, कितनी विवशता है !

मूरदास प्रभु आस मिलन की एक बार आवन ब्रज कीजै।

पर उद्धव तो प्रिय के अपने मित्र थे। कालिदास ने कहा है कि स्वजन के सामने दुःख दरवाजा तोड़के निकल पड़ता है :

स्वजनस्य हि दुःखमग्रतो विवृतद्वारमिवोपनायते।

फिर ऐसी अवस्था में सन्देश क्या ?

गोपियों ने कृष्ण को दोष देना शुरू किया। प्रेम की साक्षात् मूर्ति यह ब्रज-मुन्दरी बोल उठी :

सखी री, हरिहि दोष जनि देहु।

ताते मन इतनी दुख पावत मेरोइ कष्ट सनेहु।

प्रेमी समझ सकता था और समझ सकता था 'सूर' जैसा सम्यग्दृष्टिसम्पन्न पारखी।

अन्त में महाराज श्रीकृष्ण रथ से उतरे। राधिका के भाग्य जगे। बहुत दिनों का खोया रत्न मिला। मगर बाधा नहीं गयी :

सूर देखि वा प्रभुता उनकी कहि नहि आवै बात ।

श्रीकृष्ण ने इसे समझा, रुक्मिणी ने इसका अनुभव किया। पतिपरायण पट्ट-महिषी राधिका की वगल में बैठ गयीं—रानी की तरह नहीं, बहन की तरह। फिर अपने घर लीवा गयी, नाना भाँति का आतिथ्य किया। अब सूरदास के प्रभु उस महल में पधारे जहाँ दोनों ठकुरामियाँ बैठी थी :

रुकमिनि राधा ऐसे भेंटी ।

जैसे बहुत दिनन की बिछुरी एक बाप की बेटी ।

एक मुभाउ एक बय दोऊ दोऊ हरि को प्यारी ।

एक प्रान मन एक दुहुँन को तन करि दीसत ग्यारी ।

निज मन्दिर लै गई रुकमिनी पहुनाई-विधि ठानी ।

सूरदास प्रभु तहँ पग धारे जहँ दोऊ ठकुरानी ।

और फिर :

राधा माधव भेंट भई ।

दोनों एक-दूसरे की चिन्ता में तन्मय हो गये, तद्रूप हो गये। जैसे भ्रमरी की अनवरत चिन्ता करनेवाला कीट भी भ्रमरी हो जाता है। राधा माधव बन गयी और माधव राधा। माधव राधा के रंग में रँग गये, राधा माधव के और हँसकर माधव बोले—हममें तुममें अन्तर क्या है ?

राधा माधव भेंट भई ।

राधा माधव माधव राधा कीट-भूँग-गति हूँ जु गई ।

माधव राधा के रंग राँचे राधा माधव रंग रई ।

माधो राधा प्रीति निरन्तर रसना करि सो कहि न गई ।

विहँसि कहाँ हम तुम नहि अन्तर यह कहि कै उन ब्रज पठई ।

सूरदास प्रभु राधा-माधव ब्रज विहार नित नई-नई ।¹

नगवान् तो बोले; पर, हाय, राधा ने क्या कहा ? बरसाने की उस मुसर बाला के मुँह में शब्द नहीं थे। प्रियतम के जाने पर पछताकर रह गयीं :

1. तुलनीय—

झरोक बरस परे बंधुआ मिनन घरे राधिसार अन्तरे उल्लास ।

हारनिधि पादनु बनि, सदा हृदये सुनि, राधिने ना सहे अलग ।

X

X

X

मिनन दुहुँ ताँ हि ना लग्य ।

पगोर पादन धौं, पाँखा रिगोरि धौं, रुक्मिणी पावन मथुर ।

रग भरे हुड्ड ठनु, पर-पर बाँध, झोपड़ दुहुँ दोहा आवेगे भोर ।

इन्द्र मितने आनि, निभावन अनन, पामन विरह्य भोर ॥

—पगरीशा

करत कछु नाहीं आजु बनी ।
हरि आए हो रही ठगी-सी जैसे चित्र घनी ॥
आसन हरपि हृदय नहि दीन्हो कमल कुटी अपनी ।
न्योछावर उर अरघ न नैननि जल-धारा जु बनी ॥
मंचुकि ते कुच-कलस प्रकटि ह्वै टूटि न तरक तनी ।
अब उपजी अति लाज मनहि मन ममृक्षत निज करनी ॥
मुख देखत न्यारी-सी रहि गई बिनु बुधि मति सजनी ।
तदपि सूर मेरी यह जड़ता मंगल माहि गनी ॥

यह हैं सूरदास की राधा ! भारतवर्ष के किसी कवि ने राधा का वर्णन इस पूर्णता के साथ नहीं किया । बाल-प्रेम की चंचल लीलाओं की इस प्रकार की परिणति सचमुच आश्चर्यजनक है । संयोग की रस-वर्षा के समय जिस तरल प्रेम की नदी बह रही थी, वियोग की आँच से वही प्रेम सान्द्र-गाढ़ हो उठा । सूरदास की यह सृष्टि अद्वितीय है । विश्वसाहित्य में ऐसी प्रेमिका नहीं है—नहीं है ।

३. सूरदास की यशोदा

‘भूरसागर’ की तुलना महाभारत से की जा सकती है । महाभारत कहानियों, घटनाओं, व्याख्यानो और उपदेशों का विशाल समुद्र है । ग्रन्थकार को किसी भी बात को कहने के लिए कोई जल्दी नहीं है । एक ही बात अगर दस बार भी कह दी गयी तो उसे क्षोभ नहीं होता । उसे बिल्कुल परवा नहीं है कि मूल क्या का मूल कहाँ छिन्न होता है और फिर कहाँ युक्त होता है । पर इन सारी कहानियों, घटनाओं आदि के कारण महाभारत इतना सजीव काव्य हो गया है कि उसका सामान्य से सामान्य कोटि का पाठक विभिन्न चरित्रों की विशेषताओं को बता सकता है । एक बालक भी एक घटना का आभास पाकर कह सकता है कि दश विषय पर भीम, भीष्म, युधिष्ठिर, अर्जुन, दुर्योधन, शकुनि और द्रौपदी आदि के क्या मत होंगे । चरित्रों की इस विपिनस्थिती का एक भी चरित्र दूसरे के साथ एक-रूप नहीं दीप्तता—coincide नहीं करता । ठीक यही बात ‘भूरसागर’ के सम्बन्ध में कही जा सकती है । सूरदास को समय की कमी नहीं है, वे एक की जगह दस पद वा सकते हैं, उन्हें कुछ भी त्वरा नहीं और कुछ भी हिचक नहीं । फल यह हुआ है कि उनकी राधा, उनके कृष्ण, उनकी यशोदा, उनके नन्द और उनके उदय अपना-अपना विचित्र व्यक्तित्व रखते हैं । गोपियों के अलग-अलग नाम लेकर उन्होंने नहीं कहा, पर अगर परिश्रम किया जाय तो ‘भूरसागर’ के पदों वा इन प्रकार वर्गीकरण किया जा सकता है कि इन गोपियों में दम-वीन प्रवृत्ति की गोपियों मिल सकती हैं । ऐसा जान पड़ता है कि ग्रन्थकार ने अपने मन में अलग-अलग व्यक्तित्व की गोपियों कल्पित की हैं; पर जान-बूझकर उनका अलग-अलग नाम नहीं दिया ।

‘भूरसागर’ में गोपियों का इतना विस्तृत वर्णन है कि उसे स्त्री-चरित्र का

यह लालसा होति जिय मेरे बैठी देखत रहौ,
गाइ चराबन्ह कान्ह कुंवर सों कबहूँ भूलि न कहौ ।
करत अन्याव न दरजौ कबहूँ अरु माखन की चोरी,
अपने जियत नैन भरि देखौ हरि हलधर की जोरी ।
दिवस चारि मिलि जाहु साँवरे कहियौ यहै सँदेसौ,
अब की बेर जानि सुख दीजै, सूर मिटाय अँदेसौ ।

—इत्यादि ।

इन छन्दों को चुनकर नहीं लिखा गया है । 'सूरसागर' इस प्रकार के रत्नों में आपाद-मस्तक लदा है । यशोदा के वहाने सूरदास ने मातृ-हृदय का ऐसा स्वाभाविक, सरल और हृदयग्राही चित्र खींचा है कि आश्चर्य होता है । 'माता' संसार का एक ऐसा पवित्र रहस्य है जिसे कवि के अतिरिक्त और किसी को व्याख्या करने का अधिकार नहीं । सूरदास जहाँ पुत्रवती-जननी के प्रेम-पेलव हृदय को छूने में समर्थ हुए हैं वहाँ वियोगिनी माता के करुण-विगलित हृदय को भी उसी सतकंता से छू सके हैं । पुत्र-वियोगिनी यशोदा वह माता है जो प्रेम की असीम उपलब्धि से परिपूर्ण है, वह प्रेम वियोग के रूप में परिवर्तित होकर कभी पूर्णता के किसी अंश को क्षुण्ण नहीं कर सका है ।

हमने ऊपर जो कुछ कहा है, वह क्षायद स्पष्ट नहीं हुआ । कुछ उदाहरण देकर उसे स्पष्ट किया जाय ।

यह संसार ससीम और असीम की लीलाभूमि है । हम अनन्त प्रवाह में बहते आ रहे हैं—युग-युगान्तर से, कहीं विराम नहीं, कहीं यकान नहीं । कितने प्रेमी हृदयों को हम छोड़ आये हैं, कितने को छोड़ जायेंगे, इसकी इयत्ता नहीं । इस वियोग की विराट् धारा का स्रोत वियुक्त प्रेमी के प्रति एकदम उदासीन है । वैष्णव कवियों ने इस सत्य की उपलब्धि की है श्रीकृष्ण की लीला में । श्रीकृष्ण परिपूर्ण है, अनन्त है, उदासीन है । यशोदा और राधिका, इस अनन्त वियोगरूपी दीर्घवृत्त के दो नाभि-केन्द्र हैं । ये सान्त हैं, अपूर्ण हैं और आसक्त हैं । वैष्णव मरमी कवि (mystic) अत्यन्त सहज भाव से इस अपरिपूर्णता की अनुभूति को प्रेम से भरता है । यही वैष्णव प्रेम का माहात्म्य है । सफल मरमी कलाकार वह है जिसने अपरिपूर्ण को प्रेम के द्वारा परिपूर्ण किया है और पूर्ण को उसके अभाव का अनुभवी । यशोदा का चित्रण करते समय सूरदास ने इस सहज परिपूर्णता को कभी क्षुण्ण होने नहीं दिया । यशोदा श्रीकृष्ण की उपस्थिति में परिपूर्ण प्रेममयी है । वे उन माताओं में नहीं हैं जो सन्तान की मंगल-आशा से सदा अश्रुपूर्ण आँखों से आकाश की ओर ताका करती हैं, 'हे देव-गण, जिसे पाया है उसे कहीं खो न दूँ ।' यह प्रेम-पूर्ण चित्र ठीक राधिका के समान ही उतरा है । सूरदास की राधिका, चण्डीदास की राधिका की भाँति, मिलन में वियोग की कल्पना से कहीं भी मिहर नहीं उठती । यशोदा भी ठीक उसी तरह स्नेह-पात्र की उपस्थिति में उसकी वृथा अमंगल आशंका से उद्भिन्न नहीं हो उठती । सूरदास की राधिका और यशोदा दोनों ही मिलन के साथ सोलह आना प्रेयसी

छबीले, मुरली नैकु बजाउ ।

बलि-बलि जात ससा यह कहि-कहि अघर मुधा-रस प्याउ ।

दुर्लभ जनम लहव बृन्दावन दुर्लभ प्रेमतरंग ।

ना जानिये बहुरि कब हूँ है स्पाम तिहारो सग ।

इस गान में खाल-बालों को उपलक्षण भर करके मूरदास की आत्मा अपनी व्याकुलता प्रकट कर रही है। पनघट पर सखियों ने मुरली के विषय में जो कुछ कहा है, वह चाहे निन्दा हो या स्तुति, ईर्ष्या हो या प्रेम—सर्वत्र उसके पीछे एक अव्यक्त ध्वनि निकला करती है—‘छबीले, मुरली नैकु बजाउ’। मुरली के प्रति गोपियों की ईर्ष्या वैष्णव-साहित्य की एक अति परिचित घटना है, पर मूरदास ने इस ईर्ष्या के पीछे अपना व्याकुल व्यक्तित्व इस प्रकार बँटा दिया है जो बार-बार निकल पड़ता है; सखियों जब कहती हैं :

बाँसुरी बिधिहू ते परचीन ।

कहिये काहि आहिफो ऐसो कियो जगत आधीन ।

चारि बदन उपदेस बिघाता थापो धिर चिर नीति ।

आठ बदन गरजति गरबोली क्यों बलि है यह रीति ।

बिपुल बिभूति लही चतुरानन एक कमल करि धान ।

हरिकर कमल जुगल पर बँठी बाइयो यह अभिमान ।

×

×

×

अधर मुधा पी कुल-व्रत टार्यो नहीं सिखा नहि ताग ।

तदपि सूर या नंद-मुवन की याही सी अनुराग ।

तो इन सारी बातों के पीछे से एक व्याकुल उत्सुकता चीत्कार कर उठती है—‘छबीले, मुरली नैकु बजाउ’। राधिका के बतरस में, गोपियों की तनातनी में, पनघट की छेड़छाड़ में, दानलीला के सवाल-जवाब में, एक अति झीनी झनकार उठा करती है—‘छबीले, मुरली नैकु बजाउ’। रास-लीला की वह आनन्द-केलि, जिसकी तुलना संसार में नहीं है, केवल एक मेरु-दण्ड के चारों ओर चक्कर लगा रही है—‘छबीले, मुरली नैकु बजाउ’।

ब्रजभाषा का कवि, तथापि मूरदास, ठोस रूप का उपासक है, इस रूपावरण के पीछे कही भी तुरीय-अरूप-सत्ता की ओर इशारा नहीं किया गया है, तथापि भक्त-कवि की व्याकुलता उसके पीछे किसी-न-किसी रूप में रह गयी है। ईसाई मरमियों के साथ मूरदास की तुलना करते समय हमने इस बात पर प्रकाश डालने की चेष्टा की है। इस स्थान पर हम यही कहना चाहते हैं कि अपने समस्त मिलन और वियोग के गानों में मूरदास की व्याकुलता छिपी पड़ी है। राधिका के अति निकटवर्ती श्रीकृष्ण कभी भी बृन्दावन में घरेलू आदमी से ऊपर नहीं गये। राधिका के साथ वे सर्वदा समान-भूमि पर ही क्रीड़ा कौतुक में मग्न रहे, परन्तु फिर भी भक्त-कवि ने इस सामीप्य में एक सुदूर का सुर भर दिया है। यह बात शायद अन-जान में हो गयी है, पर जो बात अनजान में हो जाती है, वही निश्चित रूप से



मन से उसी के स्पर्श पाने का प्रयासी हूँ। हे सुदूर, हे विपुल सुदूर, तुम तो व्याकुल वंशी बजाया करते हो, मेरे पंख नहीं हैं, एक जगह पड़ा हुआ हूँ, यह बात तो मैं भूल जाता हूँ।"

सूरदास की आत्मा सचमुच इन गानों के भीतर से, रह-रहकर, अत्यन्त व्याकुल भाव से कह उठती है—'छबीले, मुरली नेंकु बजाउ'। 'सूरसागर' की आनन्द-केलिका केन्द्र-स्थल है—रास-त्तीला। गोपियों के पहुँचने पर श्रीकृष्ण उन्हें लौट जाने का उपदेश करते हैं :

भली यह तुम करी नाही अजहुँ घर फिरि जाहु

सूर प्रभु क्यों निडरि आई नहीं तुम्हरे नाहु।

यह सुनते ही गोपियों के बहाने सारा 'सूरसागर' अत्यन्त कातर व्याकुलता से चिल्ला उठता है :

छबीले, मुरली नेंकु बजाउ।

बड़ा ही मर्मस्पर्शी है यह दृश्य, जहाँ गोपियों का 'रुदन जल नदी सम बहि चली उरज बिच मनो गिरि फोरि सरिता पनारी'। गोपियों की विवश व्याकुलता का अनुमान करना भी कठिन है। हाय, 'सूर सैन दै सरबस सूट्यो मुरली लै-लै नाम बुलावत'। एक ही प्रार्थना है :

प्रीति वचन भौका करि राखौ अंकम भरि बैठावहु।

सूर स्याम तुम विन गति नाही युवतिन पार लगावहु।

और इसके बाद की सारी प्रार्थनाओं को एक वाक्य में प्रतिफलित किया जा सकता है :

छबीले, मुरली नेंकु बजाउ।

×

×

×

अगर हमसे कोई पूछे कि 'सूरसागर' का केन्द्रीय वक्तव्य (central theme) क्या है तो बिना किसी हिचकिचाहट के चिल्ला उठेंगे :

छबीले, मुरली नेंकु बजाउ।

क्योंकि हमारा विश्वास है कि यह व्याकुल सूर इतने रंभों में अनुरंजित होकर जो 'सूरसागर' में आया है, वह आकस्मिक नहीं है। उसमें कवि का आवरण परिधान करके बैठा हुआ भक्त गायक अपनी भर्मेवेदना गा रहा है :

दुर्लभ जनम दुर्लभ वृन्दावन दुर्लभ प्रेमतरंग।

ना जानिये बहुरिकव हूँ है स्याम तिहारो संग।

अतएव :

छबीले, मुरली नेंकु बजाउ।

5. सूरदास और नन्ददास की गोपियाँ

वैष्णव कवियों, विशेषकर भक्तों की कविता की आलोचना करना आग से तिलवाड़ करना है। सूरदास या नन्ददास कविता नहीं करते थे, भजन गाते थे।

वे साहित्य की सृष्टि करने के उद्देश्य से नहीं गाते थे; गाते थे साधना के लिए। साधना भी ब्रजतत्त्व की, जहाँ लौकिक रस वित्तुल विपर्यस्त हो जाते हैं। ब्रजतत्त्व में जो काम है, वही प्रेम है (भक्ति-प्रकरण देखिए); जो प्रेम है, वही राग है; जो राग है वही भक्ति है। इस ब्रजतत्त्व की आलोचना करने का अधिकार सबको नहीं है। हम लोग दुनियावी प्रेम और काम के समुद्र में आजीवन निमज्जित रहते हैं और मोके-बेमीके इन वैष्णव कवियों की प्रेम-लीला का गान सुनकर उन पर वरस पड़ते हैं। आज इस घीमवी घाताब्दी के विस्फोट-युग में, जब कि कोई भी साधना स्थायी रूप से अप्रसर नहीं हो पाती (परिसिद्ध देखिए), हमने काम और प्रेम की परिभाषा की है और बड़े-बड़े तत्त्व खोज निकाले हैं! ब्रजतत्त्व का मर्मज्ञ भक्त विश्वास करता है कि वहाँ काम और प्रेम दो चीज नहीं हैं। इस युग के साहित्य-घूर इसे सब समझें या झूठ, वह यही समझकर भजन करता है। उसी प्रेम-तत्त्व की आलोचना में प्रवृत्त होते समय हम गोलोकवासी वैष्णव भक्त से प्रार्थना करते हैं कि 'हे वैष्णव कवि, तुम्हारी प्रेम-लीला का वास्तविक रहस्य न समझते हुए भी इतना हम जानते हैं कि वह हमारी काम और प्रेम की कल्पनाओं से परे है। उस भूल प्रेम-तत्त्व के सम्बन्ध में हम एकदम मौन रहेंगे। देखेंगे केवल उस प्रेम की दिशा—वह किधर से आया था। किधर गया था, वह प्रश्न हमारी आलोचना की अपेक्षा नहीं रखता। वह निश्चय ही राधिका-रानी और ब्रजराज की ओर चला गया था।'।

सूरदास और नन्ददास, दोनों ही एक ही सम्प्रदाय के साधक थे, दोनों ने ही भक्तजनो के हृदय पर आसन पाया है और दोनों का समय करीब-करीब एक ही है। इन दोनों महात्माओं ने भ्रमर-गीत तथा उद्धव और गोपियों के संवाद लिखे हैं। इन संवादों में ज्ञान की अपेक्षा प्रेम का मार्ग सहज और महान् बताया गया है। योग और निर्गुण उपासना की जगह सगुण उपासना की महिमा प्रतिष्ठित की गयी है। दोनों संवादों के पात्र, कथा, विषय और प्रणाली एक ही है। दोनों संवादों का उद्देश्य भी एक ही है। अतः, यह देखना शायद अनुचित न होगा कि इन संवादों के वर्णित प्रेम-मार्गों में कुछ विशेषता है या नहीं।

नन्ददास की गोपियाँ सूरदास की गोपियों से अधिक तार्किक हैं। निर्गुण उपासना का प्रसंग हो या योग का, वे उद्धव की युक्तियों का इस खूबी से खण्डन कर देती हैं कि सिलावे-पढ़ाये उद्धव निरुपाय होकर दूसरा विषय छेड़ देते हैं। उद्धव कहते हैं :

जो उनके गुन होंय वेद क्यों नेत बखाने ।
निर्गुन सगुन आतमा रचि ऊपर मुख साने ।
वेद पुराननि खोजि कै पायो किन्हूँ न एक ।
गुन ही के जो होहि गुन कहो अकास किहि टेक ।
सुनो ब्रजनागरी ।

गोपियाँ जवाब देती हैं :

जो उनके गुन माँहि और गुन भये कहाँ ते ?
बीज बिना तरु जमें मोहिं तुम कहौ कहाँ ते ?
वा गुन की पट-छाँहरी माया दर्पन बीच ।
गुन ते गुन न्यारे भये अमल बारि जल कीच ।

सखा सुनु स्याम के :

उद्धव रास्ता न देखकर दूसरा तर्क उठाते हैं :

माया के गुन और और हरि के गुन जानौ ।
उन गुन को इन माँहि आनि काहे को सानी ।
जाके गुन अरु रूप को जान न पायी भेद ।
ताते निर्गुन रूप को बहत उपनिषद वेद ।

उद्धव पहले कह गये थे कि उनके तो गुण ही नहीं हैं, अगर होते तो वेद नेति-
नेति क्यों कहते ? अब कहते हैं हरि के गुण कुछ और हैं, माया के और । माया के
गुणों को हरि में आरोप करना अच्छा नहीं । असल में हरि के गुण-रूप का भेद
समझकर ही वेद-उपनिषद् उन्हें निर्गुण कहते हैं ।

गोपियों ने इसका भी जवाब दिया :

वेदहु हरि के रूप स्वांस मुख से जो निसरै ।
कर्मक्रिया आसक्त सबै पिछली सुधि विसरै ।
कर्म मध्य दूँढै सबै किन्हूँ न पायी देख ।
कर्मरहित हो पाइये ताते प्रेम विसेख ।

सखा सुनु स्याम के ।

इस प्रकार तर्क में नन्ददास की गोपियाँ सदा उद्धव से बीस रहती हैं । परन्तु
सूरदास की गोपियाँ तर्क जानती ही नहीं । वे स्वीकार कर लेती हैं कि योग और
निर्गुण मार्ग बहुत अच्छा है, पर अबला ग्वालिनें, योग कैसे करेंगी ? नन्दनन्दन के
साथ जिन्होंने प्रत्यक्ष केलि की है उन्हें निर्गुण मानने की जरूरत क्या है ? तर्क वे
बिल्कुल नहीं जानती :

ऊधोजी हमहि न जोग सिखैये ।
जेहि उपदेस मिलै हरि हमको सो ब्रत नेम बतैये ।
भुक्ति रही घर बैठि आपने निर्गुण सुनि दुख पैये ।
जिहि सिर केस कुसुम भरि गूदे कैसे भस्म चढ़ेये ।
जानि-जानि सब मगन भये है आपुन आपु लखैये ।
सूरदास प्रभु सुनहु नवों विधि बहुरि कि इहि ब्रज ऐसे ।

×

×

×

ऊधो मन न भए दस-बीस ।

एक हुतो सो गयो स्याम संग को अवराधै ईस ?
इंद्री सिधिल भई केसी बिनु ज्यों देहो विन सीस ।

आसा लागि रहत तनु स्वासा जीवहि कौटि बरीस ।
 तुम तो सखा स्यामसुंदर के सकल जोग के ईस ।
 सूर हमारे नंद-नैदन विनु और नहीं जगदीस ।

X X X

राखो सब यह जोग अटपटो ऊघो पाई परी ।
 कहाँ रस रीति कहाँ तन सोधन मुनि-मुनि लाज मरी ।

सूरदास की गोपियों का एक ही तर्क है—ऊघो, योग की बात न सिसाओ । कुछ ऐसी बात बताओ जिससे प्यारे मिलें ! इस सादगी के सामने बड़े-बड़े तर्क-चूडामणि मौन हो जा सकते हैं, उद्धव तो फिर भी भवत थे ! स्वयं प्रेम की महिमा के फायल थे ! उद्धव जहाँ कुछ ज्ञान-कथा शुरू करते हैं, वहीं सरल प्रेम का ऐसा महासागर उमड़ पड़ता है कि जो कुछ कहा वह न जाने कहाँ बह जाता है । नाना रूप में एक ही बात सुनायी पड़ती है—योग और निर्गुण की बात मत कहो, श्याम से मिला दो ! नन्ददास के उद्धव को तर्क से परास्त होना पड़ता है, सूरदास के उद्धव अपना तर्क समझा ही नहीं पाते, उन्हें विजयी होने का मौका ही नहीं मिलता । नन्ददास की गोपियाँ युक्ति से प्रेम की महिमा स्थापित करती हैं, सूरदास की गोपियों के पास विरह का ऐसा खजाना है कि उसी को बाँटने से फुरसत नहीं मिलती, युक्ति और तर्क कौन करे ?

इस प्रसंग में कुब्जा के प्रति उपासम्भ भी ध्यान देने योग्य है । नन्ददास की गोपियाँ कुब्जा की खूब खबर लेती हैं । सूरदास की गोपियाँ भी निःस्वास फँककर एक बार कुब्जा का नाम लेती हैं और भाग्य को दोष देकर रह जाती हैं । नन्ददास की गोपियाँ कुब्जा का नाम स्मरण करते ही आपे से बाहर हो जाती हैं : . .

कोउ कहै रे मधुप तुम्हें लज्जा नहि आवै ।
 सखा तुम्हारो स्याम कूबरी-नाथ कहावै ।
 यह नीची पदवी हुती गोपीनाथ कहाय ।
 अब जदुकुल पावन भयो दासी जूठन खाय ।
 मरत कह बोल के ।

X X X

कोउ कहै हो मधुप स्याम जोगी तुम चेला ।
 कुब्जा तीरथ जाय कियो इंद्रिन को मेला ।
 मधुवन मुधि बिसराम कै आये गोकुल माहि ।
 इहाँ सब प्रेमी बसे तुमरो गाहक नाहि ।
 पघारो रावरे ।

X X X

कोउ कहै रे मधुप होइ तुम सो जो संगी ।
 क्यों न होष तन स्याम सकल बातन चोरंगी ।

गोकुल में जोरी कोऊ पाई नाहि तुम्हारि ।
मदन त्रिमंगी आपु ही करी त्रिमंगी नारि ।
रूप गुन सील को ।

और इतना कह चुकने के बाद :

ता पाछे इक बार ही रुदित सकल व्रजनारि ।
हा करुनामय नाथ हा केसव कृष्ण मुरारि !
फाटि हियरौ चलयौ !

नन्ददास की ये गोपियाँ दुनिया को जानती है । वे प्रत्येक बात की छानबीन कर सकती हैं । कितनी कष्टाजनक कल्पना है यह ! प्रेम-मूर्ति गोपियों को छोड़कर करुणा-निधान भगवान् कुब्जा से प्रेम करने लगे ! यह सोचना भी भयानक है—फाटि हियरौ चलयौ ! उद्धव ने ठीक ही समझा .

ये सब प्रेमासक्त हैं कुल-लज्जा करि लोप ।

धन्य ए गोपिका ।

परन्तु सूरदास की गोपियाँ इतना सोच नहीं सकती । अपनी व्यथा के अपार समुद्र में आप ही डूबती-उतराती ये व्रजवालाएँ दूर तक की बात सोचने की फुरसत नहीं पाती । कहीं कुब्जा याद आ गयी तो उसका नाम लेकर एक बार लम्बी साँस छोड़कर फिर अपना ही चर्चा शुरू कर दिया—हाय ऊधो, नन्दनन्दन को भूलने की बात कह रहे हो ? तुम्हारी बात समझ में नहीं आती :

ऊधो, कहा हमारी चूक ।

वे गुन ये औगुन मुनि हरि के, हृदय उठत है हूक ।

बिन ही काज छाड़ि गए मधुवन, हम घटि कहा करी ।

तन-मन-धन आतमा निवेदन, मोउ न चितहि धरी ।

रीझे जाइ सुन्दरी कुविजहि इहि दुख आवत हाँसी ।

जद्यपि कूर कुरूप कुदरसन तद्यपि हम व्रजवासी ।

एते ऊपर प्राण रहत घट कही कान सौ कहिए ।

पूरव कर्म लिखे विधि अच्छर मूर सब सो सहिए ।

× × ×

मधुप बिराने लोग बढाऊ ।

दिन दस रहे आपने स्वारथ तजि फिरि मिले न काऊ ।

प्रीतम हरि हमको सिधि पठई आयी जोग अगाऊ ।

हम को जोग भोग कुविजा की उहि कुल यहै सुभाऊ ।

जाग्यो प्रेम नन्द-नन्दन को कीजै कौन उपाऊ ।

मूर स्पाम कौ सरबस दीन्हो प्राण रहो कै जाऊ ।

× × ×

हम व्रजवाल गोपाल उपासी ।

ब्रह्म-ग्यान मुनि आवै हाँगी ।

व्रज में जोगकया लै आयौ ।

मन कुविजा कूबरहि दुरायौ ।

इस प्रकार दोनों महात्माओं के प्रेम में एक स्पष्ट अन्तर दिखायी देता है । नन्ददास का प्रेम भस्तिष्क की ओर से आता है, सूरदास का हृदय की ओर से । नन्ददास युक्ति और तर्क को शुरु में ही नहीं भूल जाते, सूरदास के यहाँ भूलने न भूलने का सवाल ही नहीं है । यहाँ युक्ति और तर्क है ही नहीं । नन्ददास की गोपियाँ प्रेम में बावरी है, तर्क में नहीं, उपासम्भ करने में भी नहीं, परन्तु सूरदास की गोपियाँ सब तरह से भोरी है ।

सूरदास की विशेषता

1. गौड़ीय वैष्णव आलंकारिकों की गोपियाँ और सूरदास

गौड़ीय वैष्णवों के साथ सूरदास का क्या सम्बन्ध था, इस बात की चर्चा हम आगे करेंगे । यहाँ गौड़ीय वैष्णवों की नायिकाओं के साथ सूरदास की गोपियों की तुलना करेंगे । हमारा लक्ष्य सर्वदा सूरदास का विशेष दृष्टिकोण स्पष्ट करने की ओर होगा ।

गौड़ीय वैष्णवों के अनुसार व्रज में दो तरह की नायिकाएँ थीं । कुछ स्वकीया और कुछ परकीया । भागवत में क्या आती है कि कुछ गोपियाँ श्रीकृष्ण को पति-रूप में पाने के लिए कात्यायनी का व्रत करती थीं । इनसे गान्धर्व विधि से श्रीकृष्ण ने विवाह किया था । ये स्वकीया थीं, बाकी परकीया ।¹ राधा दूसरी श्रेणी में आती हैं । पर सूरदास राधिका को परकीया नहीं समझते । राधिका से श्रीकृष्ण का विवाह बड़ी धूमधाम के साथ होता है ।² यही नहीं, राधिका भी और गोपियों की तरह श्रीकृष्ण को पति-रूप में पाने के लिए व्रत करती हैं ।³

1. उज्ज्वलनीलमणिकरण, पृ. 2-3

2. सनत्कुमार नारदमुनि शिव त्रिरचि जान ।

देव दुंदुभी मुदंग बाजे बर निखान ॥

बारने तोरण बँधाइ हरि कीन्ह उछाड़ ।

व्रज की सब रीति भई बरसान व्याह । इत्यादि

3. निव सौ विनय करति कुमारि ।

जोरि कर मुख करति अस्तुनि बड़े प्रभु त्रिपुरारि ।

वैष्णव आसंकारिकों ने 363 प्रकार की नायिकाओं के उदाहरण के लिए सैकड़ों नाम गिनाये हैं। 'सूरसागर' में इन गोपियों के नामों का कोई उल्लेख नहीं देस पड़ता। कुछ मुख्य नाम जैसे राधा, ललिता आदि जरूर आते हैं, पर अधिकांश गोपियाँ बिना नाम की ही हैं। 'उज्ज्वलनीलमणि' में गोपियों के स्वभाव और वस्त्राभूषण आदि के बारे में विस्तृत वर्णन है। उक्त ग्रन्थ का एक संक्षिप्त संस्करण 'उज्ज्वलनीलमणिकिरण' नाम से विश्वनाथ चक्रवर्ती ने सोलहवीं शताब्दी में किया था। इस संक्षिप्त ग्रन्थ के अनुसार गोपियों के स्वभाव इस प्रकार है :

"कुछ गोपियाँ प्रखर स्वभाव की थीं। जैसे श्यामला, मंगला आदि। श्रीराधा और पालो प्रभृति कुछ गोपियाँ मध्या और चन्द्रावली आदि कुछ मृदु-स्वभावा थीं। इनमें भी स्वपक्षा, सुहृत्पक्षा, तटस्थपक्षा और प्रतिपक्षा—ये चार भेद हैं। इनमें भी कुछ वामा हैं और कुछ दक्षिणा। श्रीराधिका की स्वपक्षा थी ललिता और विशाखा, सुहृत्पक्षा-श्यामला, तटस्थपक्षा-भद्रा और प्रतिपक्षा-चन्द्रावली थी। श्रीमती राधा वामामध्या थी, कभी नील वस्त्र धारण करती थी, कभी लाल। ललिता प्रखरा और मयूर-पुच्छ जैसा वस्त्र धारण करती थी। विशाखा थी वामा मध्या और तारावलि-लक्षित वस्त्र पहनती थी। इन्दुरेखा वामा प्रखरा और अरुण-वस्त्रा थीं। रंगदेवी और सुदेवी वामा मध्या और रक्त-वस्त्रा थी। ये सभी गोरी थीं। चम्पकलता वामा मध्या और नील-वस्त्रा, चित्रा दक्षिणा मृद्वी नील-वसना, तुंगविधा दक्षिणा प्रखरा और शुक्लवस्त्रा, श्यामदा वामा दाक्षिण्ययुक्ता प्रखरा, और रक्तवस्त्रा, भद्रा दक्षिणा मृद्वी और चित्र-वसना, चन्द्रावली दक्षिणा मृद्वी और नीलवसना थी। इनकी सखी पद्मा, दक्षिणा और प्रखरा, शैव्या दक्षिणा और मृद्वी थी। ये सभी रक्त-वस्त्र धारण करती थी।"¹

इसमें तो कोई सन्देह ही नहीं कि सूरदास ने इतने नामों को नहीं गिनाया; पर जिन्हें गिनाया है उनमें राधा का वस्त्र इ. विवृति से मिलता है।²

सूरदास ने कभी-कभी दो-एक सखियों के नाम गिनाये³ हैं, पर उनमें

- सीज भीत न करति सुदरि कस भई मुकुमारि ।
छहौं रिनु तन करति नीके नेह नेह विसारि ।
ध्यान धरि कर जोरि लोचन मूँढि इक-इक जाम ।
बिनय अंचन छोरि रवि सौं करति हैं सब वाम ।
हमहि होठु कृपालु दिनमनि तुष बिदित समार ।
नाम अनि तनु दहन दीजै सूर हरि भरतार ।

1. उ. नी. म. नि., पृ. 6-7

2. देखिए—

"नील लहंगा लाल चोरी कसि उबटि केसरि सुरंगनी"—2280

"देखो जुवतिवृन्द मे ठाड़ी नील वसन तनु गोरी।"—116

"नील वसन फरिया कटि पहिरे बेनी पीठ रुचिर शकजोरी।"—462

3. दे. पर सं. 1073 (वा. राधाकृष्णजी का संस्करण) .

प्रतिपक्षना या तटस्थ-पक्षता का कोई लक्षण नहीं मिलता। दान-लीला के प्रसंग में चन्द्रावली, ललिता और विशाखा का नाम आया है सही, पर चन्द्रावली वहाँ ललिता की भाँति ही एक सखी है। दान-लीला की गोपियों में प्रश्नोत्तर करते समय नाम लेकर केवल राधा का वर्णन आया है। वहाँ राधा मध्या नायिका नहीं है। इनकी मुखरता दान-लीला के सँकड़ों पदों में फूट पड़ी है। पर यही राधा अन्यत्र मुरधा की भाँति दिखायी पड़ती है। वस्तुतः सूरदास ने आलंकारिकों के वर्गीकरण की ओर बिल्कुल ध्यान नहीं दिया।

राधा की सलियों में ललिता का चित्र सबसे अधिक स्पष्ट है। विशाखा भी ललिता की भाँति ही चित्रित की गयी है। वैष्णव आलंकारिकों ने दूती-कर्म के विषय में भी विचार किया है। 'उज्ज्वलनीलमणि' के अनुसार कृष्ण की तीन प्रधान दूतियाँ हैं—वीरा, चून्दा और बंशी।¹ पर सूरदास ने विशाखा से दौत्य-कर्म कराया है।² आलंकारिकों के अनुसार ललिता का स्वभाव प्रखर है पर सूरदास की ललिता धीर है। कृष्ण के पास जाकर बड़े कौशल से वह सन्देश पहुँचाती है। पहले कृष्ण के मन में उत्सुकता प्रकट करती है, फिर लालसा, और बाद को प्रयत्न :

ललिता मुख चितवत मुसकाने ।

आपु हँसी पिय मुख अवलोकत दुहुन मनहि मन जाने ।

×

×

×

सब बोली वह चतुर नागरी अचरज-कया सुनाऊँ ।

सूर स्याम जो चलो तुरत ही नैनन जाइ दिखाऊँ ।—1679

ललिता ने इसके बाद एक अनुपम बाग दिखाने की बात कही :

अदभुत एक अनूपम बाग ।

जुगल कमल पर गजवर क्रीडत तापर सिंह करत अनुराग ।

हरि पर भरवर सर पर गिरिवर गिरि पर फूल कंज पराम ।

रुचिर कपोत बसे ता ऊपर ता ऊपर अजित फल लाग ।

फल पर पुहुप पुहुप पर पल्लव ता पर सुक पिक मृग-मद-काग ।

खंजन धनुष चन्द्रमा ऊपर ता ऊपर इक मनिधर नाग ।

अंग-अंग प्रति और-और छवि उपमा ताकी करत न त्याग ।

सूरदास प्रभु पियी सुधारस भानी अधरनि के बड 1680

इस प्रकार सूरदास की ललिता आलंकारिकों की लक्ष्मी का स्वभाव भी एक-सा नहीं है। कभी वे मुखर है और कर्म और कभी मुरधा। निम्नलिखित विभिन्न चित्रों से यह

स्याम सखि नीकं देखे नार्ति

चितवत ही लोचन भरि ;

1. उज्ज्वलनीलमणिकिरण, पृ. 6-7

2. इ., 1677-78

कैसेहुँ करि इक टक मैं राखति नैकहि मैं अकुलाहि ।
निमिष मनौ छवि पर रखवारे तातें अतिहि डराहि ।
कहा भरे इनकी कहा दूपन इन अपनी सी कीन्ही ।
सूर स्याम छवि पर मन अटक्यो उन सब सोभा लीन्ही ।— 1418

× × ×
चितवन रोकेहुँ न रही ।
स्यामसुंदर सिधु सनमुख सरित उमंगि वही ।
प्रेम-सलिल प्रवाह भौरनि मिलि कबहुँ न थाह लही ।
लोभ लहरि कटाच्छ घूँघट-पट-करार ढही ।
थके पल-पथ नाव धोरज परत नहिं न गही ।

× × ×
घट भेरो जब ही भरि दैही लकुटी हों तव दैही ।
कहा भयो जो नंद बड़े वृषभानु-आन न डरैही ।
समसरि मिलकरि कैही ।—843

× × ×
सुम्हारोई चित्र बनाउ कियो ।
तब कौ ईदु सन्हारि तुरत ही मनसिजसाज लियो ।
प्रत गहि जुग अंगुरी के बीजहि उन भरि पानि पियो ।—3474

‘उज्ज्वलनीलमणि’ के अनुसार राधा सदा व्यक्त-यौवना किशोरी थी; चन्द्रावली और पद्मा पूर्ण-यौवना । सूरदास की राधा कई अवस्थाओं में पायी जाती है। उनका बाल-रूप भी वर्णित है, किशोरी और तरुणी-रूप भी; मगर सूरदास की इन स्वभाव और उन्न-सम्बन्धी विविधताओं का अर्थ चित्र की अनेकता नहीं है। उन्होंने राधा का एक सम्पूर्ण चित्र दिया है। अवस्था और परिस्थिति के अनुसार उसमें परिवर्तन दिखायी जरूर देता है, पर यह परिवर्तन चित्र को अधिक सजीव और आकर्षक बना देता है।

आलंकारिकों ने तीन प्रकार की रति मानी है—साधारणी, समंजसा और समर्था। साधारणी रति कुब्जा आदि में, समंजसा मथुरा की रानियों में और समर्था ब्रज-यालाओं में। समर्था रति में भी कई सीढियाँ हैं। प्रथम दशा में रति बीज की नाई, प्रेम ईल की नाई, स्नेह रस की तरह, मान गुड की तरह, प्रणय खाँड़ की तरह, राग शर्करा (चीनी) की तरह, अनुराग मिश्री की तरह और अन्त में महाभाव सितोपल की भाँति दृष्ट होता है।¹ सूरदास की राधा रुक्मिणी के साथ एक आसन पर दो बहनो की भाँति बैठती है, दोनों ही श्रीकृष्ण की परम प्यारी हैं। आलंकारिकों के अनुसार महाभाव केवल राधा में ही सम्भव है। महाभाव वह है जहाँ

1. उ. नो. म. कि., पृ. 10-12

2. वही, पृ. 13-14

प्रिय-मिलन के मुख के समान कोटि ब्रह्माण्ड का सुख भी नहीं होता और उसके विरह के दुःख के समान कोटि नरक का दुःख भी नहीं होता। इसके भी दो भेद हैं—मोदन और मादन। मोदन की अवस्था में पट्टमहिषी-गण द्वारा आलिंगित होने पर भी श्रीकृष्ण राधा का स्मरण कर भूच्छित हो जाते हैं। मादन महाभाव में राधिका को श्रीकृष्ण की मुरली और वनमाला से भी ईर्ष्या होती है। यह मादन महाभाव राधिका में ही सम्भव है। पर सूरदास गोपियों में भी इस अवस्था का वर्णन करते हैं।

भागवतामृत के अनुसार श्रीकृष्ण द्वारिका में पूर्ण, मथुरा में पूर्णतर और व्रज में पूर्णतम रहते हैं।¹ सूरदास इस मत पर विश्वास करते-से जान पड़ते हैं। सूरसागर में व्रज-लीलाओं की अधिकता है, मथुरा की कम और द्वारिका की और भी कम हैं।² व्रज में श्रीकृष्ण ग्यारह वर्ष तक ही रहे। इसी अवस्था में उन्होंने तीन तरह की लीलाएँ की। बाल्य, पौगण्ड और कैशोर। सूरदास से अधिक स्पष्ट रूप से इन लीलाओं का वर्णन किसी ने नहीं किया। सूरदास की कविता से साफ प्रकट होता है कि व्रज-लीला के समय भगवान् की अवस्था दस वर्ष के आस-पास थी :

बहुत होहुगे दसै बरस के बात कहत ही बर्न बनाई।—1142

× × ×
सूरदास अब बड़े भये हौ जोवन दान सुहाई।—1139

× × ×
तखनाई तन आवन दीजै कत जिय होत बिहाल।

× × ×
माँगत ऐसे दान कन्हाई।

अब समुझी हम बात तुम्हारी प्रकट भई कछु धौं तखनाई।—1134

× × ×

मतलब यह है कि सूरदास वैष्णव आलंकारिकों के पद्य का अनुकरण नहीं करते। कहा जा सकता है कि ऊपर जिन ग्रन्थों के उद्धरणों से सूरदास की कविता की तुलना की गयी है वे सभी सूरदास के परवर्त्ती हैं या समकालीन। इसलिए उनका 'सूरसागर' में कोई प्रभाव विद्यमान न रहना स्वाभाविक ही है। परन्तु यह स्मरण रखना चाहिए कि ये बातें वैष्णवों में बहुत पहले से प्रचलित थी। उक्त ग्रन्थों के प्रणेताओं ने उनका संग्रह भर किया है। इस बात को ध्यान में रखने पर सूरदास की स्वतन्त्र सृजन-शक्ति का महत्त्व समझ पड़ता है।

2. सूरदास की कविता का विषय

सूरदास भक्त थे। 'सूरसागर' का कोई भी पाठक कह सकता है कि सूरदास

1. उ. नी. म. वि., पृ. 14-17

2. भागवतामृत-गण, पृ. 7

उस श्रेणी के भक्त नहीं थे जैसे तुलसीदास। तुलसीदास की कोई भी रचना पढ़ने पर उनके दास्य-भाव की प्रधानता स्पष्ट ही दिखायी पड़ती है, परन्तु सूरदास में यह भाव नहीं के बराबर है। सूरदास की भक्ति में वात्सल्य-भाव और सख्य-भाव की प्रधानता है। माधुर्य-रस के प्रवाह में दायद कभी भी वे गौडीय वैष्णवों जैसा नहीं बहे। राधा-भाव के भजन 'भूरसागर' में कम नहीं है, पर सूरदास सर्वत्र उन स्थानों पर तटस्थ की भाँति रहते हैं। कहीं भी राधा में आत्म-भाव या सखी-भाव नहीं रखते। आरम्भ में सूरदास, जान पड़ता है, सख्य या वात्सल्य की अपेक्षा दास्य की ओर अधिक झुके थे। 'भूरदास की विनयपत्रिका' के नाम से जो संग्रह प्रकाशित हुआ है, उसमें सूरदास दास्य-रस के ही भक्त जान पड़ते हैं। इस अनुमान का समर्थन गोकुलनाथजी की चौरासी वैष्णवों की वार्त्ता से भी होता है। उक्त ग्रन्थ के अनुसार एक बार महाप्रभु वल्लभाचार्य ब्रज में आकर कुछ दिनों तक गऊघाट पर टिके रहे। वहीं भूरदासजी का स्थान था। उनकी भक्ति और गान की मिठास के कारण बहुत लोग सूरदास के सेवक हो गये थे। महाप्रभु के आने की खबर जब सूरदास को मिली तो दर्शनार्थ उनके पास गये। उस समय महाप्रभु ठाकुरजी को भोग समर्पण करके स्वयं भी भोजन कर गादी पर विराज रहे थे। सूरदास को देख-कर आपने कुछ भगवद्-भजन करने का आदेश किया। सूरदास ने आज्ञा पाकर यह पद गाया :

हरि हौं सब पतितन को नायक।

को करि सकैं बराबरि मेरी और नहीं कोउ लायक।

× × ×
ऐसी कितिक गिनाउँ प्रानपति सुमरन है भयो आड़ौ।
अब की बार निवार लेउ प्रभु सूर पतित को टाड़ौ।

तथा :

प्रभु ही सब पतितन को टीको।

और पतित सब चौस चारि के ही तो जनमत ही को।

बधिक अजामिल गनिका तारी और पूतना ही को।

मोहि छाड़ि तुम और उधारे मिटै सूल क्यों जी को।

कोउ न समरथ अध करिबे कौं खेचि कहत हौं लीको।

मरियत लाज सूर पतितन में मोहू तैं को नीको।

यह सुन प्रभु ने कहा — "सूर हूँ के औंसी घिघियात काहै कौं है, कछू भगवत्-लीला वर्णन करि।" इस पर सूरदास ने अपना अज्ञान बताया तब महाप्रभु ने उन्हें स्नान करके उनके पास आकर समझ लेने की आज्ञा दी। यथावत् कर लौट आने पर महाप्रभु ने पहले सूरदास को नाम सुनाया, फिर समर्पण कराया और धाद में भागवत दशम स्कन्ध की अनुक्रमणिका कही। उसके बाद सूरदास को ज्ञानोदय हुआ और सारी भागवत की लीला का स्फुरण हुआ और उन्होंने यह पद गाया :

चकई री चलि चरनसरोवर जहाँ न प्रेमवियोग।

यह पद उन्होंने आचार्यकृत दशम स्कन्ध की सुबोधिनी के मंगलाचरण की कारिका के अनुरूप बनाया। वह कारिका इस प्रकार है :

नमामि हृदये श्रेष्ठे लीलाक्षीराष्ट्रिज्ञाप्तिनम् ।

सध्मीसहस्रलीलाभिः सेव्यमानं कलानिधिम् ।

सूरदास के पद को सुनकर आचार्य सन्तुष्ट हुए। बाद को सूरदास ने यह पद सुनाया :

अज भयो महर के पूत जब यह बात सुनी। इत्यादि।

इस परम्परा की सचाई पर अविश्वास करने का कोई कारण नहीं है। इसलिए यह मान लिया जा सकता है कि महाप्रभु के संसर्ग में आने के बाद सूरदास ने अपना पुराना रास्ता छोड़ दिया और अपने गानों का मुख्य विषय भगवत्-लीला को ही बना लिया।

'सूरनागर' और कुछ नहीं, शुरू से अन्त तक भगवत्-लीला का वर्णन है। इसी लीला के अन्तराल से सूरदास का युग देखना पड़ता है जो सम्पूर्ण न होते हुए भी अस्पष्ट नहीं है। यत्र-तत्र उससे उस युग की रहन-सहन, पहनावा, बोल-चाल, धर्म-विश्वास आदि पर प्रकाश पड़ता है। पर सूरदास ने भूलकर भी इन विषयों पर प्रत्यक्ष रूप से कुछ नहीं लिखा।

कवि सूरदास की वहिरंग-परीक्षा

1. आधुनिक और मध्य-युग का साहित्य

एक बार हम भक्त सूरदास को जहाँ-का-तहाँ छोड़ देना चाहते हैं। केवल कवि सूरदास की चर्चा—सो भी वहिरंग की चर्चा—अनुचित जरूर है, पर इस बीसवीं शताब्दी के लेखक को इस अनौचित्य की सीमा के भीतर प्रवेश करना आवश्यक हो गया है। सूर-साहित्य की वहिरंग-परीक्षा में ही इस अनुचित प्रवेश के कारण पर प्रकाश पड़ेगा।

एक युग था जब साहित्य की रचना ऊँचे आदर्श पर की जाती थी। काव्य हो या नाटक, उसका नायक 'प्रस्थातृवंशो राजपिः धीरोदात्तः प्रतापवान्' हुआ करता था। उसके वष्य-विषय का यह आवश्यक कर्तव्य समझा जाता था कि वह मनुष्य के किसी स्थायी भाव—रति, उत्साह आदि को जाग्रत करे। पर आज वह युग नहीं रह गया है। आज निष्ठा का विस्तार हुआ है, जीवन की समस्याएँ शतमुनी

होकर परिदृष्ट हुई हैं—साहित्य सस्ता हो गया है, साहित्यकार चंचल। उस युग का कवि एक ऊँचे आदर्श की कल्पना करता था और पाठक के चित्त को अपनी इन्द्रजाली भाषा के द्वारा ऊपर उठाता था। वह उसी ऊपर के कल्पना-लोक में मानव-चित्त की सारी अनुभूतियाँ प्रतिफलित करता था जिसका फल यह होता था कि सहृदय का चित्त उससे आनन्द तो ले सकता था पर नाना समस्याओं के बोझ से क्लान्त नहीं हो उठता था। कालिदास के 'मेघदूत' में ऐसी कोई बात नहीं है जो साधारण विरही नित्य-प्रति अनुभव न करता हो, परन्तु फिर भी उसमें एक ऐसा गुण है जो सहस्राधिक वर्षों से मनुष्य के चित्त को उद्भ्रान्त किये है। यह गुण है उसका नित्य जीवन के ऊपर के कल्पना-लोक में अवस्थान। अति प्रकृत यक्ष के मुँह से, मेघों के द्वारा जो सन्देशा, अलकापुरी में (जहाँ चिर यौवन नित्य वर्तमान रहता है), भेजा गया है वह सम्पूर्ण भावजगत् की चीज हो गयी है। आज इतना ऊँचा जाना बेकार समझा जाता है। हमारे सामने ही, नाना भाँति की समस्याएँ पड़ी हुई हैं जो प्रेम और विरह को नाना भावों से विचित्र बना सकती हैं, तो हम दूर क्यों जायें? एक अशिक्षित मजदूर की विरह-कथा क्या किसी यक्ष की विरह-कथा से कम महत्त्व रखती है? और फिर प्रेम और विरह की वही एक-ध्रुव (monotonous) पुरानी बातें बार-बार दुहराने की आवश्यकता ही क्या है? मनुष्य की अन्तर्वृत्ति आज की भौतिक सम्पत्ता की जटिलता के कारण नाना समस्याओं की क्रीड़ा-भूमि हो गयी है। मजदूरों और पूँजीपतियों के नाना मनोभाव इससे पहले इस रूप में दृष्टिगोचर नहीं हुए थे; स्त्री और पति के प्रेम में वह पुरानी एकरसता अब नहीं रह गयी है, उसकी भी नाना दिशाएँ हैं, नाना समस्याएँ हैं; फिर इन बातों को साहित्य में क्यों न स्थान दिया जाय? आज स्त्री और पुरुष में प्रतिद्वन्द्विता है, स्वामी और मृत्यु में प्रतिद्वन्द्विता है, शासक और शासित में प्रतिद्वन्द्विता है, न्यायाधीश और अपराधी में प्रतिद्वन्द्विता है, साधु और चोर में प्रतिद्वन्द्विता है—संसार प्रतिद्वन्द्वियों का अखाड़ा हो गया है! साहित्य इन समस्याओं को कैसे भुला दे?

ठीक ही है। साहित्य जिस वेग से उन्नत हो रहा है, उसे देखते हुए यह आशा करना व्यर्थ है कि वह मध्य-युग के या आदियुग के परिकल्पित आदर्शों की संकीर्ण सीमा में बँठा रहेगा। वस्तुतः आज यही हो रहा है। संसार के किसी भी बड़े कवि या नाटककार की रचना को पढ़ जाइए, उसमें एक ही प्रयत्न नाना रूपों में चित्रित मिलेगा—वर्तमान समस्याओं का समाधान। परन्तु ये वर्तमान समस्याएँ हैं क्या? एक शब्द में कहना हो तो कहेंगे—अप्रेम।

जिस साहित्य की नींव अप्रेम पर हो वह ऊँचा हो सकता है, गम्भीर तत्त्वपूर्ण भी हो सकता है; पर स्थायी नहीं होगा। मध्य-युग के भक्त कवियों में इस प्रकार की समस्याओं के समाधान की कोई ऐसी प्रवृत्ति नहीं है—समस्याएँ भी इतनी अधिक नहीं थीं—परन्तु वह एक सुदृढ़ नींव पर स्थापित है, यह सुदृढ़ नींव है प्रेम।

ऊपर की बात हम जितनी जल्दी कह गये हैं, शायद उतनी जल्दी में कहना

की अन्याय-परायणता, प्रेम की अप्रियता, विवाह की विच्छिन्नता, धर्म की अधार्मिकता, घृणा का प्रेम दिखा देगा और वस । आप जिस दुनिया में है वह दुनिया और भी नग्न होकर आपके सामने आ जायेगी ।

मध्य-युग का कवि भी कम-बेशी दुनिया को उसके वास्तविक रूप में दिखावेगा । सूरदास, तुलसीदास, कबीरदास, सबने दुनिया के उस मायावी अंग की ओर अंगुलि-निर्देश किया है । परन्तु उस युग की कविता में—हम केवल कविता की बात कह रहे हैं, भक्ति-भरे पदों की नहीं—यह समस्या नितान्त गौण स्थान अधिकार करती है । वही मुख्य होकर नहीं आती । आप अगर न भी जानें कि किन सांसारिक अड़चनों की ओर इशारा किया गया है तो भी रस-बोध में रती भर भी कमी नहीं आयेगी । परन्तु आज का कोई नाटक या काव्य या उपन्यास, जिसमें आधुनिक समस्याओं पर प्रकाश डाला गया है, पढ़िए—आप निरन्तर सोचते रहेंगे, 'वाकई हम लोग इस प्रकार की पेचीदी जिन्दगी बसर कर रहे हैं और हमारा ध्यान भी कभी इधर नहीं जाता ।' देखना है कि इसका कारण क्या है । क्यों मध्य-युग का कवि अपने पारिपाश्विक जगत् से इतना ऊँचा उठ जाता है । सूरदास को लेकर ही अध्ययन आरम्भ किया जाय ।

इस प्रश्न के उठते ही सबसे पहली बात जो आँखों के सामने आती है वह है साहित्य के आकार की । इस युग का साहित्यिक साहित्य को एक विशुद्ध आधुनिक वेश में सजाता है । इसकी भूमिका पाठक की कल्पना-भूमि के साथ एक ही तल में रहेगी । जितनी ही यह उस तल में रहेगी, इस साहित्य के लिए उतनी ही अधिक सुविधा होगी । परन्तु मध्य-युग का कवि अपनी भूमिका पाठक की भूमिका से कहीं ऊँची—अवश्य ही, समानान्तर—रहेगा ।

असीम और निरपेक्ष कृष्ण के साथ ससीम और सापेक्ष गोपियों की प्रेम-लीला ऊपर से कितनी ही मोहक हो, है एक अतुलनीय tragedy । उस विरह का कोई कूल-किनारा नहीं, कोई हटो-हिसाब नहीं । वैष्णव कवि अपने साहित्यिक आकार के लिए इस सनातन-कथा को चुनेगा और फिर संसार का सारा हाव-भाव, लीला-विभ्रम इस महासागर में लीन कर देगा । उद्भव-सवाद के बहाने 'सूरसागर' की स्थिर गम्भीर वारि-राशि में संसार की सारी व्याकुलता और सारी विरह-वेदना प्रतिविम्बित हुई है । गोपियों की प्रेम-लीला मर्त्यलोक के मनुष्य की पहुँच से कितनी ही ऊँची क्यों न हो, है उसके समानान्तर । इस आकार-निर्वाचन में वैष्णव कवि की समता संसार के शायद ही कुछ कवि कर सकें । यही मध्य-युग का कवि आधुनिक युग के कवि से अलग हो जाता है ।

साहित्य-सृष्टि की मूल शक्ति का नाम संश्लेषणी है, विश्लेषणी नहीं । स्थायी साहित्य की रचना के लिए आवश्यक है एक अत्यन्त दृढ़ समुन्नत भूमि । वह एक तरफ जहाँ मानव-चित्र के अति निकट नहीं होना चाहिए, वही दूसरी ओर उसमें सामयिकता की ऐसी निकटता भी नहीं होनी चाहिए जो चित्त को तत्तद् समस्याओं में उलझा दे । वर्तमान साहित्य इस रास्ते पर नहीं चल रहा है । उसमें विश्लेष की

अनुचित हुआ है। क्या सचमुच मध्य-युग के सामने कोई समस्या नहीं थी? इसी अध्ययन के पिछले अध्यायो का हवाला देकर बताया जा सकता है कि उस समय भी समाज को एक विकट समस्या का समाधान करना पड़ रहा था। मूरदास आदि भक्तों ने अपने ढंग से उसके समाधान का प्रयत्न भी किया था। और फिर हमसे पूछा जा सकता है—आज के इस विराट् साहित्यिक प्रयत्न में क्या सचमुच कोई स्थायित्व का चिह्न नहीं है? क्या सचमुच फीटिङ, स्मोलेट, वाल्ज़ाक, दोदे, जोला, अनातोले फ्रान्स, गेटे, तुर्गनेव, टाल्स्टाय, बर्नर्ड शा, गात्सवर्दी, मेटर्लिक, रवीन्द्रनाथ और प्रेमचन्द, एक अस्थिर साहित्य की सृष्टि कर रहे हैं या कर गये हैं? इन बड़े-बड़े साहित्य-महारथियों में अनेक के ग्रन्थ-रत्नों को मौलिक या अनूदित रूप में देखने का सौभाग्य इन पक्तियों के लेखक को नहीं प्राप्त हुआ। जो कुछ देता है, या देखनेवालों के मुँह से सुना है, वह निश्चय ही अपूर्व है। कितने ही साहित्यिकों के ग्रन्थ-रत्नों को निश्चय ही यह कृतज्ञ संसार चिरकाल रक्षित रखेगा।

फिर मूरदास आदि मध्य-युग के कवियों और इन आधुनिक साहित्यिकों में भेद क्या रहा? मूरदास भी अपने युग की समस्याओं का समाधान कर गये हैं, मेटर्लिक या गात्सवर्दी भी वही कर रहे या कर गये हैं। मूरदास के युग में भी कितने ही कवि ऐसे हो गये हैं जो संसार में नाम-धोष होकर भी नहीं रह सके और इस युग में ऐसे कवि-रत्न हैं जो चिरकास के लिए अपनी कीर्ति छोड़ जायेंगे। फिर कौन-सी ऐसी विभाजक रेखा है जो मध्य-युग के कवियों की विशेषता का निर्देश करेगी?

सब पूछिए तो भेद है; और इसी भेद के अनुसन्धान के लिए हम मूरदास को केवल कवि के रूप में देखना चाहते हैं। वह भेद है, आकृति और प्रकृति का, भाषा और भाव का, रूप और रस का, शरीर और आत्मा का। आधुनिक साहित्य-निर्माता के ग्रन्थ में बिना किसी अपवाद के आप एक गुण पायेंगे। पन्ने के बाद पन्ना पढ़ते जाइए, आपका मरितक नहीं ऊबेगा। प्रत्येक पन्ने में कुछ ज्ञान-विज्ञान की, कुछ तत्त्व-अतत्त्व की बातें इस सुन्दरता के साथ मिली मिलेंगी कि आप मन्त्र-मुग्ध की भाँति आगे बढ़ते जायेंगे। दूसरी ओर, मध्य-युग के या आदि-युग के किसी महाकाव्य को लीजिए—उदाहरण के लिए वाल्मीकिम रामायण। जगह-जगह पर पीके श्लोक ही नहीं मिलेंगे, अध्याय का अध्याय अनावश्यक बोझ-सा जान पड़ेगा। फिर भी उस युग के महाकाव्य में सब मिलाकर कुछ मिलेगा, परन्तु इस युग का ग्रन्थ समाप्त होने के बाद आपको जहाँ-का-तहाँ छोड़ देगा। उस युग का काव्य महानद के समान है, उसके दम-बीस-पचास तरंग निरर्थक या स्थिर भी हों तो कोई हर्ज नहीं, बीच-बीच में नौवाल-मुँज के कारण आविलता भी आ गयी हो तो कुछ बात नहीं—अन्त में वह रस के महागमुद्र की ओर ले जायेगा ही। दूसरी ओर इस युग के काव्य का प्रत्येक पन्ना एक-एक मणि है। एक के बाद दूसरे रत्न की आभा पर मुग्ध होते जाइए परन्तु यही तक, इसके आगे नहीं। वर्तमान युग का समस्या-नाटक आपकी आँख में उँगली धुनें डकर कानून की दुर्बलता, न्याय

की अन्याय-परायणता, प्रेम की अप्रियता, विवाह की विच्छिन्नता, धर्म की अधार्मिकता, घृणा का प्रेम दिखा देगा और वस । आप जिस दुनिया में हैं वह दुनिया और भी नग्न होकर आपके सामने आ जायेगी ।

मध्य-युग का कवि भी कम-वेशी दुनिया को उसके वास्तविक रूप में दिखायेगा । सूरदास, तुलसीदास, कबीरदास, सबने दुनिया के उस मायावी अंग की ओर अंगुलि-निर्देश किया है । परन्तु उस युग की कविता में—हम केवल कविता की बात कह रहे हैं, भक्ति-भरे पदों की नहीं—यह समस्या नितान्त गौण स्थान अधिकार करती है । वही मुख्य होकर नहीं आती । आप अगर न भी जानें कि किन सांसारिक अड़चनों की ओर इशारा किया गया है तो भी रस-योध में रत्ती भर भी कमी नहीं आयेगी । परन्तु आज का कोई नाटक या काव्य या उपन्यास, जिसमें आधुनिक समस्याओं पर प्रकाश डाला गया है, पढ़िए—आप निरन्तर सोचते रहेंगे, 'वाकई हम लोग इस प्रकार की पेचीदी जिन्दगी बसर कर रहे हैं और हमारा ध्यान भी कभी इधर नहीं जाता ।' देखना है कि इसका कारण क्या है । क्यों मध्य-युग का कवि अपने पारिपाश्विक जगत् से इतना ऊँचा उठ जाता है । सूरदास को लेकर ही अध्ययन आरम्भ किया जाय ।

इस प्रश्न के उठते ही सबसे पहली बात जो आँखों के सामने आती है वह है साहित्य के आकार की । इस युग का साहित्यिक साहित्य को एक विशुद्ध आधुनिक वेश में सजाता है । इसकी भूमिका पाठक की कल्पना-भूमि के साथ एक ही तल में रहेगी । जितनी ही यह उस तल में रहेगी, इस साहित्य के लिए उतनी ही अधिक सुविधा होगी । परन्तु मध्य-युग का कवि अपनी भूमिका पाठक की भूमिका से कहीं ऊँची—अवश्य ही, समानान्तर—रहेगा ।

असीम और निरपेक्ष कृष्ण के साथ ससीम और सापेक्ष गोपियों की प्रेम-लीला ऊपर से कितनी ही मोहक हो, है एक अतुलनीय tragedy । उस विरह का कोई कूल-किनारा नहीं, कोई हटो-हिसाब नहीं । वैष्णव कवि अपने साहित्यिक आकार के लिए इस सनातन-कथा को चुनेगा और फिर संसार का सारा हाव-भाव, लीला-विभ्रम इस महासागर में लीन कर देगा । उद्भव-संवाद के वहाने 'सूरसागर' की स्थिर गम्भीर वारि-राशि में संसार की सारी व्याकुलता और सारी विरह-वेदना प्रतिबिम्बित हुई है । गोपियों की प्रेम-लीला मर्त्यलोक के मनुष्य की पहुँच से कितनी ही ऊँची क्यों न हो, है उसके समानान्तर । इस आकार-निर्वाचन में वैष्णव कवि की समता संसार के शायद ही कुछ कवि कर सकें । यही मध्य-युग का कवि आधुनिक युग के कवि से अलग हो जाता है ।

साहित्य-सृष्टि की मूल शक्ति का नाम संश्लेषणी है, विश्लेषणी नहीं । स्थायी साहित्य की रचना के लिए आवश्यक है एक अत्यन्त दृढ़ समुन्नत भूमि । वह एक तरफ जहाँ मानव-चित्र के अति निकट नहीं होना चाहिए, वही दूसरी ओर उसमें सामयिकता की ऐसी निकटता भी नहीं होनी चाहिए जो चित्त को तत्तद् समस्याओं में उलझा दे । वर्तमान साहित्य इस रास्ते पर नहीं चल रहा है । उसमें विश्लेष की

प्रधानता है, संश्लेष या संघात की नहीं; वह किसी दृढ़ समुन्नत भित्ति पर अवस्थित नहीं है, अथवा उसमें सामयिकता की मात्रा पर्याप्त है। इस दृष्टि से जहाँ मध्य-युग का साहित्य आकार में इससे भेद रखता है, वहाँ प्रकार में भी। इस युग के साहित्य में विश्लेष इतने वेग से दियायी नहीं पड़ा। यह ठीक है कि आदि-युग के काव्य की अपेक्षा मध्य-युग का काव्य अधिक विश्लेष-प्रवण है पर उतना तो एकदम नहीं जितना आज का।

सूरसागर के प्रत्येक पद को उसी में स्वतन्त्र समझा जा सकता है तथापि सारा सूरसागर 'सागर' है। उसकी एक-एक तरंग जिस प्रकार विदिलिप्त भाव से पूर्ण है उसी तरह सदिलिप्त भाव से भी। सूरदास की यह विशेषता है। वे विश्लेष में भी अनुपम हैं, संघात में भी।

इसके बाद ही मध्य-युग और वर्तमान युग की विभाजक दूसरी रेखा दिखायी पड़ती है। वह है भाषा और भाव की। अधुनातन साहित्य वस्तुवाद का पुजारी है। वह सब ओर से natural या real (स्वाभाविक या वास्तव) होना चाहता है। और क्षेत्रों में नाना क्षेत्रों का विवाद रह सकता है; पर भाषा और भाव में वह निश्चय ही real होगा। एक मजदूर की बातों में वह केवल मजदूर की प्रकृति, पहँच और रचना भर को ही ध्यान में नहीं रखेगा, उसका उच्चारण, उसकी व्याकरण-सम्बन्धी गलतियों और मुहावरों की भूल भी ज्यों-की-त्यों रख देगा। मध्य-युग के संस्कृत नाटकों में यह प्रवृत्ति दिखायी पड़ी थी, पर वह एक सीमा तक आकर रुक गयी। आज का साहित्य रुकने का नाम नहीं जानता, उसे केवल आगे बढ़ना मालूम है—निरन्तर आगे बढ़ना।

संस्कृत भाषा का एक शब्द है 'भाव'; अर्थ है, 'that, what is—जो है।' यही 'that, what is' आज के साहित्य की प्रधान बात है। परन्तु 'भाव' कहाँ का? भारतीय पण्डितों का कहना है—'भीतर का'। ऊपरी आवरण चाहे जैसा हो, देखो उससे भीतर की वह चीज स्पष्ट हुई है या नहीं, 'जो है'—what is! गोपियों की भाषा गोपियों के अनुरूप है या नहीं—इससे कुछ आता-जाता नहीं। योग-मार्ग के उपदेशक उद्धव की भाषा में दार्शनिक गम्भीरता है या नहीं—इस चिन्ता की आवश्यकता नहीं। केवल देखो, उन्होंने हृदय के जिस 'भाव' ('जो-है') को छूना चाहा था उसे छू पाया है या नहीं। अगर छू पाया है, काम हो चुका—'भाव अनूठो चाहिए भाषा कोऊ होय।' सूरदास की भाषा का लक्ष्य उसी भाव को छूना है, वह आलंकारिक भी है, सादी भी है, चित्रमय भी है, पर है सर्वत्र भाव की अनुगामिनी। वह real और unreal से बहुत ऊपर है।

सो बात की एक बात यह कि मध्य-युग की कविता रूप और रस को अपने-अपने स्थान पर अच्छी तरह सजाती है। रस की सृष्टि करते समय वह रूप को अपसर नहीं कर देती और रूप की रचना के समय वह उसे नीरस नहीं होने देती। उसका रूप रस का आधर है, रस रूप का पूरक।

इतना सुन लेने के बाद हमारे पाठक शायद हमको यह अधिकार देंगे कि हम

मध्य-युग की कविता की आत्मा की ओर इशारा करे। यह आत्मा है प्रेम। बीसवीं शताब्दी की प्रतिद्वन्द्विता की समस्याएँ सो-पचास वर्ष में या तो लुप्त हो जायेंगी या दूसरा रूप धारण कर लेंगी। पर श्रीकृष्ण और राधिका की सुदृढ़ समुन्नत भूमि पर प्रतिष्ठित ये प्रेम और विरह के गान अनन्त काल तक यो ही बने रहेंगे। न इनमें जीर्णता आयेगी, न मृत्यु। इनकी आत्मा है जो,

सत्त्वोद्रेकादखण्डस्वप्रकाशानन्दचिन्मयः

वेदान्तरस्पर्शशून्यो ब्रह्मास्वादसहोदरः।

लोकोत्तरचमत्कारप्राणः कश्चित्प्रमातृभिः

स्याकारधदभिन्नत्वेनायमास्वाद्यते रसः।

2. सूरदास का साहित्य, उनकी जीवनी और प्रभाव

अठारहवीं शताब्दी के अन्तिम भाग में एक फ्रेंच पण्डित ने सूरदास के कुछ भजनों का फ्रेंच भाषा में अनुवाद किया था। ये भजन उसने किसी ग्रामीण भिखारी के मुँह से सुने थे। इसके बाद पचास साल तक यूरोप में किसी ने इनके पद्यों का कुछ परिचय प्राप्त किया या नहीं, नहीं मालूम। उस समय के कुछ अनधिकारी पादरियों ने कृष्णायत सम्प्रदायों और कृष्ण-भक्तों के विरुद्ध एक विपरीत वातावरण तैयार कर रखा था। पी. ज्योर्ग्रि (P. Geogrgi) नामक एक ऐसे ही पादरी ने प्रचार किया था कि कृष्ण वस्तुतः प्रभु (क्राइस्ट) का नामान्तर है जिसे अति दुष्ट बंचकों (हिन्दुओं) ने बड़ी धूर्तता और नीचता के साथ इस पवित्र चरित्र को गँदला कर दिया है! (Cunningly and impiously polluted by most wicked imposters) जहाँ इस प्रकार का विकृत धायुमण्डल हो वहाँ से कुछ आशा करना व्यर्थ है।

परन्तु यह अवस्था बहुत दिनों तक नहीं रही। एफ. एस. ग्राउज (F. S. Growse) नामक प्रसिद्ध पण्डित ने सन् 1883 में 'चौरासी वैष्णवों की वार्त्ता' का कुछ अंश अंग्रेजी में अनूदित किया। इससे यूरोप के पण्डितों का ध्यान सूर-साहित्य की ओर आकृष्ट हुआ। विल्सन की प्रसिद्ध पुस्तक *The Religious Sects of the Hindus* में भी कुछ अंश अनूदित होकर प्रकाशित हुआ था। परन्तु सूरदास का वास्तविक परिचय कराया हिन्दी-साहित्य के अति परिचित पण्डित प्रियसंन ने। सन् 1889 में कलकत्ता से इनकी पुस्तक *The Modern Vernacular Literature of Hindustan* (हिन्दुस्तान की वर्तमान देशी भाषाओं का साहित्य) प्रकाशित हुई। उसी साल के 'जर्नेल ऑफ दि रॉयल एशियाटिक सोसायटी बंगाल' में आपने हिन्दी कवियों की एक नामावली भी प्रकाशित करायी। सन् 1907 के एक लेख में प्रियसंन माह्व ने अपनी पुस्तक की तारीफों की अप्रामाणिकता स्वीकार की है। (The dates in this are frequently taken from the native sources and are not always to be relied upon)

यूरोप के पण्डितों ने इस भक्त-कवि की महिमा को हृदयंगम किया हो या

प्रधानता है, मश्लेय या सघात की नहीं; यह बिन्सी दृढ़ समुन्नत भित्ति पर अवस्थित नहीं है, अथच उसमें सामयिकता की मात्रा पर्याप्त है। इस दृष्टि से जहाँ मध्य-युग का साहित्य आकार में इगने भेद रखता है, वहाँ प्रकार में भी। इस युग के साहित्य में विस्लेष दत्तने वेग में दियायी नहीं पड़ा। यह ठीक है कि आदि-युग के काव्य की अपेक्षा मध्य-युग का काव्य अधिक विस्लेष-प्रवण है पर उतना तो एकदम नहीं जितना आज का।

सूरसागर के प्रत्येक पद को उसी में स्वतन्त्र समझा जा सकता है तथापि सारा सूरसागर 'सागर' है। उसकी एक-एक तरंग जिम प्रकार विदिलिप्त भाव से पूर्ण है उसी तरह सविस्लेष भाव से भी। सूरदास की यह विशेषता है। वे विस्लेष में भी अनुपम है, सघात में भी।

इससे बाद ही मध्य-युग और वर्तमान युग की विभाजक दूगरी रेखा दियायी जाती है। यह है भाषा और भाव की। अधुनातन साहित्य वस्तुवाद का पुजारी है। वह सब ओर से natural या real (स्वाभाविक या वास्तव) होना चाहता है। और क्षेत्रों में नाना क्षेत्रों का विवाद रह सकता है; पर भाषा और भाव में वह निश्चय ही real होगा। एक मजदूर की बातों में वह केवल मजदूर की प्रकृति, पहुँच और रचना भर को ही ध्यान में नहीं रखेगा, उसका उच्चारण, उसकी व्याकरण-मन्वन्धी गलतियों और मुहावरों की भूल भी ज्यों-की-र्यों रख देगा। मध्य-युग के संस्कृत नाटकों में यह प्रवृत्ति दियायी पड़ी थी, पर वह एक सीमा तक आकर रुक गयी। आज का साहित्य रुकने का नाम नहीं जानता, उसे केवल आगे बढ़ना मालूम है—निरन्तर आगे बढ़ना।

संस्कृत भाषा का एक शब्द है 'भाव'; अर्थ है, 'that, what is—जो है।' यही 'that, what is' आज के साहित्य की प्रधान बात है। परन्तु 'भाव' कहाँ का? भारतीय पण्डितों का कहना है—'भीतर का'। ऊपरी आवरण चाहे जैसा हो, देखो उससे भीतर की वह चीज स्पष्ट हुई है या नहीं, 'जो है'—what is। गोपियों की भाषा गोपियों के अनुरूप है या नहीं—इससे कुछ आता-जाता नहीं। योग-मार्ग के उपदेशक उद्धव की भाषा में दार्शनिक गम्भीरता है या नहीं—इस चिन्ता की आवश्यकता नहीं। केवल देखो, उन्होंने हृदय के जिस 'भाव' ('जो-है') को छूना चाहा था उसे छू पाया है या नहीं। अगर छू पाया है, काम हो चुका—'भाव अनुठी चाहिए भाषा कोऊ होय।' सूरदास की भाषा का लक्ष्य उसी भाव को छूना है, वह आलंकारिक भी है, सादी भी है, चित्रमय भी है, पर है सर्वत्र भाव की अनुगामिनी। वह real और unreal से बहुत ऊपर है।

सौ बात की एक बात यह कि मध्य-युग की कविता रूप और रस को अपने-अपने स्थान पर अच्छी तरह सजाती है। रस की सृष्टि करते समय वह रूप को अप्रसर नहीं कर देती और रूप की रचना के समय वह उसे नीरस नहीं होने देती। उसका रूप रस का आश्रय है, रस रूप का पूरक।

इतना सुन लेने के बाद हमारे पाठक शायद हमको यह अधिकार देंगे कि हम

मध्य-युग की कविता की आत्मा की ओर इशारा करें। यह आत्मा है प्रेम। बीसवीं शताब्दी की प्रतिद्वन्द्विता की समस्याएँ सो-पचास वर्ष में या तो लुप्त हो जायेगी या दूसरा रूप धारण कर लेंगी। पर श्रीकृष्ण और राधिका की सुदृढ़ समुन्नत भूमि पर प्रतिष्ठित ये प्रेम और विरह के गान अनन्त काल तक यो ही बने रहेंगे। न इनमें जीर्णता आयेगी, न मृत्यु। इनकी आत्मा है जो,

रात्नोद्रेकादण्डस्वप्रकाशानन्दचिन्मयः

वेदान्तरस्पर्शशून्यो ब्रह्मास्वादसहोदरः ।

सोरोत्तरचमत्कारप्राणः कश्चित्प्रमातृभिः

स्वाकारयदभिन्नत्वेनायमास्वाद्यते रसः ।

2. सूरदास का साहित्य, उनकी जीवनी और प्रभाव

अठारहवीं शताब्दी के अन्तिम भाग में एक फेंच पण्डित ने सूरदास के कुछ भजनों का फेंच भाषा में अनुवाद किया था। ये भजन उसने किसी ग्रामीण भिल्लारी के मुँह से सुने थे। इसके बाद पचास साल तक यूरोप में किसी ने इनके पदों का कुछ परिचय प्राप्त किया था नहीं, नहीं मालूम। उस समय के कुछ अनधिकारी पादरियों ने कृष्णायत सम्प्रदायों और कृष्ण-भक्तों के विरुद्ध एक विपरीत वातावरण तैयार कर रखा था। पी. ज्योर्गी (P. Georgi) नामक एक ऐसे ही पादरी ने प्रचार किया था कि कृष्ण वस्तुतः प्रभु (क्राइस्ट) का नामान्तर है जिसे अति दुष्ट बंचकों (हिन्दुओं) ने बड़ी धूर्तता और भीचता के साथ इस पवित्र चरित्र को गँदला कर दिया है ! (Cunningly and impiously polluted by most wicked imposters) जहाँ इस प्रकार का विकृत वायुमण्डल हो वहाँ से कुछ आशा करना व्यर्थ है।

परन्तु यह अवस्था बहुत दिनों तक नहीं रही। एफ. एस. ग्राउज (F. S. Growse) नामक प्रसिद्ध पण्डित ने सन् 1883 में 'चौरासी वैष्णवों की वात्सा' का कुछ अंश अंग्रेजी में अनूदित किया। इससे यूरोप के पण्डितों का ध्यान सूर-साहित्य की ओर आकृष्ट हुआ। विल्सन की प्रसिद्ध पुस्तक The Religious Sects of the Hindus में भी कुछ अंश अनूदित होकर प्रकाशित हुआ था। परन्तु सूरदास का वास्तविक परिचय कराया हिन्दी-साहित्य के अति परिचित पण्डित ग्रियर्सन ने। सन् 1889 में कलकत्ता से इनकी पुस्तक The Modern Vernacular Literature of Hindustan (हिन्दुस्तान की वर्तमान देशी भाषाओं का साहित्य) प्रकाशित हुई। उसी साल के 'जर्नल ऑफ दि रॉयल एशियाटिक सोसायटी बंगाल' में आपने हिन्दी कवियों की एक नामावली भी प्रकाशित करायी। सन् 1907 के एक लेख में ग्रियर्सन साहब ने अपनी पुस्तक की तारीखों की अप्रामाणिकता स्वीकार की है। (The dates in this are frequently taken from the native sources and are not always to be relied upon.)

यूरोप के पण्डितों ने इस भक्त-कवि की महिमा को हृदयंगम किया हो या

नहीं, भारतवर्ष के पण्डितों ने बहुत पुराने जमाने से अपना हृदय खोलकर इनके चरणों में अपनी श्रद्धाजति अर्पण की है। पुराने जमाने की 'चौरासी वैष्णवों की वात्सी' 'भक्तमाल' आदि पुस्तकों से लेकर इस युग के नाना पण्डितों की आलोचनाओं में इस महाकवि के प्रति असंकोच आदर-भाव प्रदर्शित किया गया है। इस युग में मूरदास के प्रति जो श्रद्धाजति दी गयी उसमें सर्वश्रेष्ठ, और शायद सर्वप्रथम भी, है भारतेन्दु हरिश्चन्द्र की। इसके बाद अन्य अनेक पण्डितों ने इस साहित्य का रसास्वादन किया और कराया है। साहित्य की छानबीन भी हुई है और फलस्वरूप मूरदास की वास्तविक जीवनी और उनकी लिखी पुस्तकों की वास्तविक तात्पिका भी तैयार करने की कोशिश की गयी है। पता चला है कि उनके बनाये ग्रन्थों के नाम हैं—'मूरसागर', 'मूरसारावली', 'साहित्य-लहरी', 'भागवत दशम स्कन्ध की टीका', 'व्याहलो' और 'नलदमयन्ती'। 'मूरसारावली' 'मूरसागर' का ही संक्षिप्त संस्करण है। 'साहित्य-लहरी' उनके दृष्टकूटों में कुछ और जोड़कर रची गयी है। नाग-लीला और पद-संग्रह मूरसागर के ही भाग हैं। अन्तिम तीन ग्रन्थों ('टीका', 'व्याहलो' और 'नल-दमयन्ती') के बारे में पण्डितों की सन्देह है कि ये मूरदास के रचित हैं या नहीं। अर्थात् 'मूरसागर' ही उनका ग्रन्थ है!

वास्तविक जीवनी? पण्डितों ने अथक परिश्रम के बाद उनकी निकटतम वास्तविक जीवनी खोज निकाली है। और वास्तविक ग्रन्थ तात्पिका? वह भी तैयार कर ली गयी है! कहा जाता है, 'मूरसागर' में सवा लाख पद हैं; पर पण्डितों ने देखा है, दस हजार भी नहीं हैं। कहा जाता है मूरदास ने अपनी प्रेमिका से आँखें फुड़वा ली थी, पण्डित-मण्डली को इसका कोई प्रमाण नहीं मिला। कहा जाता है मूरदास को भगवान् ने कुएँ में से निकाला था। पण्डित लोग इन वचनों की-सी बातों पर हँसकर रह गये हैं और फिर भी वास्तविक जीवनी तैयार है।

पण्डित-मण्डली मुझे क्षमा करे—मैं उसके परिश्रम और उसकी ईमानदारी का आदर करता हूँ—मूरदास की वास्तविक जीवनी वह नहीं है जो ऐतिहासिक प्रमाणों के बल पर तैयार की गयी है। उनका वास्तविक साहित्य वह नहीं है जो पुरानी कीट-किल्लट पोथियों में लिखा गया है। कीट-कोटि भारतवासी के हृदय पर वह साहित्य लिखा हुआ है। वही उनका वास्तविक साहित्य है। उसमें सचमुच सवा लाख पद हैं—सवा लाख, असंख्य! और उनकी वास्तविक जीवनी इस प्रकार है:

उस दिन यमुना के किनारे अचानक एक प्रौढ़ युवक दिखायी दिया। संसार में वह उसी रूप में आया था। उसका रंग गौर, मुँह सुन्दर, बातें मीठी और रूप सुभावना था। वह साधु था।

युवक साधु की ओर देखकर उसकी ओर आकृष्ट हुए बिना नहीं रहा जाता था। पौर-युवतियाँ इस साधु के चरणों में अपनी भक्ति मँट करने के लिए उतावली हो उठी। साधु निर्मम, निःस्पृह भाव से सबकी ओर देखता, आशीर्वाद देता और फिर भगवान् का नाम जपने लगता।

एक दिन साधु ध्यानावस्थ होकर बैठा था। पौर-युवतियों का दल आज भी अपने पति-पुत्र की मंगलकामना से साधु को प्रणाम कर रहा था। साधु आज चंचल था। उसने जोर से आँखें मूंद ली। इसी समय उसे ऐसा जान पड़ा कि वह जिसका ध्यान कर रहा था वह हृदय से निकल भागा। भगवान् को हृदय में न पाकर साधु व्याकुल हो उठा। इधर-उधर खोजने के लिए आँखें खोली और लो, उसके भगवान् एक अपूर्व, अभिनव वेश में सामने ही खड़े मिले ! इस बार उन्होंने मोहिनी मूर्ति धारण की थी। सामने एक स्त्री थी। साधु तरुण, इस भगवान् के मनोहर रूप पर मुग्ध हो गया और चल पड़ा समाधि छोड़कर उसके पीछे-पीछे !

इसी समय उसने देखा भगवान् फिर एक बार हृदय में आ गये हैं, वह लौट पड़ा ! पर कहाँ, भगवान् तो फिर उसी मोहिनी में समा गये ! अन्त में अनुसरण ही श्रेष्ठ-पण्य जान पड़ा। उस युवती ने समझा, आज भाग्य जगा जो महात्मा हमारे घर पधारे।

युवती ने पूछा, "क्या सेवा कहें ?"

महात्मा ने कहा, "दो तीक्ष्ण काँटे ले आओ।"

युवती ने तत्काल आज्ञा-पालन की। साधु बोला :

"देवि,¹ तुम्हें क्या मालूम है मैंने इन पापी आँखों को वन्द करके तुम्हें देखा है। मेरी विभोर वासना तुम्हारे इसी मुख की ओर दौड़ पड़ी थी। उस समय तुम्हारे विमल हृदयरूपी आईने में मेरे कलुष-निःश्वास की कुछ छाया पड़ी थी। लज्जा ने सहसा आकर वस्त्र की भाँति रंगीन आवरण से तुम्हारे मुख को इन लुब्ध नयनों से बचाने के लिए ढक लिया था। वह मेरी मोहमयी चंचल लालसा काले भीरे की भाँति तुम्हारे दृष्टि-पथ के चारों ओर क्या गुनगुना रही थी ?"

युवती कुछ समझ नहीं पायी। आश्चर्य से उस तरुण साधु की ओर ताकती रह गयी।

साधु ने कहा, "लो,² इन तीक्ष्ण काँटों से मेरी काली आँखें फोड़ दो। जिन आँखों की प्यास तुम्हारे लिए है, वे तुम्हारे ही हो।"

उस समय सन्ध्या-मूर्त्य आकाश के प्रान्त भाग में जा चुका था। युवती के ब्रीड़ा-रक्त कपोलों पर सन्ध्या की साली पड़कर उसे और भी गाढ़ कर रही थी। साधु एक बार फिर चंचल हो उठा :

"जरा³ ठहरो। समझ नहीं रहा हूँ। जरा सोच लेने दो। संसार को लुप्त कर देनेवाला यह चिर अन्धकार क्या सदा यों ही रहेगा ? क्रमशः धीरे-धीरे उममे तुम्हारी यह मधुर मूर्ति, पवित्र मुख और स्निग्ध आनत आँखें क्या फूट नहीं पड़ेंगी ? इस समय जैसे देवी की प्रतिमा की भाँति सड़ी हो; स्थिर, गम्भीर, गरण नयनों में मेरे हृदय की ओर देख रही हो, वातायन से सन्ध्या-किरण आकर तुम्हारे

1. श्री खीन्द्रनाथ की 'सूरदासेर प्रार्थना' बकिना से।

2. वही।

3. वही।

व्याकरण की दृष्टि से उतनी ही शुद्ध हो सकती है जितनी पहली या दूसरी श्रेणी की, परन्तु उसमें वह प्रवाह कहीं ! अब हम पहली और दूसरी श्रेणी की कविताओं की भाषा पर विचार करें ।

‘सूरसागर’ की भाषा पर लिखते समय क्या लिखा जाय ? क्या यही कि सूरदास ने ‘देख्यो’ लिखा है या ‘देख्यो’ ? या सूरदास की भाषा के अध्ययन से सौरसेनी और महाराष्ट्री प्राकृत भाषाओं की पुरानी वास-भूमि पर कोई प्रकाश पड़ता है या नहीं ? अब तक विद्वानों का विचार रहा है कि महाराष्ट्री प्राकृत महाराष्ट्र प्रान्त की भाषा थी । अब अध्यापक मनमोहन घोष के रिसर्चों ने सिद्ध किया है कि वस्तुतः महाराष्ट्री मध्यदेश की ही भाषा थी । उनका विश्वास है कि सूरदास आदि पुराने ब्रजभाषी कवियों की भाषा इस विषय पर और प्रकाश डाल सकती है । हम इन प्रश्नों की गुरुता समझते हैं, परन्तु इस परिमित क्षेत्र में हम इधर-उधर दौड़ना अच्छा नहीं समझते । इसके लिए पर्याप्त समय की भी आवश्यकता है । तो ‘सूरसागर’ की भाषा पर क्या विचार लिखा जाय ? सच पूछा जाय तो जब तक ‘सूरसागर’ का कोई सुसम्पादित प्रामाणिक संस्करण प्रकाशित नहीं हो जाता, तब तक उसके भाषाशास्त्रीय अंग पर विचार करना पानी पर लकीर खींचना है । जिन प्रतियों को लेकर यह अध्ययन आरम्भ किया गया है, वे इतनी अशुद्ध हैं कि जिसका कोई हद्दो-हिस्साव नहीं । इसलिए हम ‘सूरसागर’ की भाषा के काव्यांग पर ही विचार करना चाहते हैं ।

गद्य और पद्य में यह अन्तर है कि गद्य का लेखक स्वतन्त्र रहता है, पद्य का परतन्त्र । गद्य-लेखक चाहे जितने शब्दों को और चाहे जितनी मात्राओं को काम में ला सकता है, पर पद्य का लेखक कुछ अक्षरों और मात्राओं से अधिक या कम का व्यवहार नहीं कर सकता । गद्य का लेखक दुनियावी प्रयोजनों को लक्ष्य करके लिखता है, उसका पराजय उस स्थान पर है जहाँ वह उस प्रयोजन को प्रकट करने के लिए कम शब्दों का प्रयोग करके अस्पष्ट कर दे या अधिक शब्दों का प्रयोग करके निरर्थक । पद्य का लेखक यदि दुनियावी प्रयोजन को ही लक्ष्य में रखता है (जैसे वैद्यक और ज्योतिष आदि के श्लोक रचयिता), तो वह एक व्यर्थ का बन्धन स्वीकार करता है । परन्तु अगर वह दुनियावी प्रयोजनों से ऊपर उठ जाय तो कवि हो जाता है । इसलिए कवि सीमाबद्ध होकर भी प्रयोजन की सीमा से कहीं दूर निकल जाता है ।

मतलब यह कि जिसको लेकर दुनिया का कारवार चल रहा है वह अकवि का लक्ष्य है, कवि का लक्ष्य उससे कहीं ऊपर है । औरों के लिए जो चीज नितान्त निष्प्रयोजन है, कवि उसी मामूली-सी चीज से एक असीम वस्तु की ओर संकेत करता है । अगर देखा जाय तो कुत्ते की पूँछ उसका सबसे अधिक अनावश्यक अंग है, परन्तु कृतज्ञता के आनन्द में विभोर कुत्ते में का ‘कवि-पुरुष’ अपना असीम आनन्द इसी निष्प्रयोजन अंग को हिलाकर प्रकट करता है । आँखों का काम है देखना । दुनियावी प्रयोजन के लिए पुतलियों को आँखों के कोने में आने की बिल्कुल

व्याकरण की दृष्टि से उतनी ही शुद्ध हो सकती है जितनी पहली या दूसरी श्रेणी की, परन्तु उसमें वह प्रवाह कहाँ ! अब हम पहली और दूसरी श्रेणी की कविताओं की भाषा पर विचार करें।

‘सूरसागर’ की भाषा पर लिखते समय क्या लिखा जाय ? क्या यही कि सूरदास ने ‘देख्यो’ लिखा है या ‘देख्यो’ ? या सूरदास की भाषा के अध्ययन से सौरसेनी और महाराष्ट्री प्राकृत भाषाओं की पुरानी वास-भूमि पर कोई प्रकाश पड़ता है या नहीं ? अब तक विद्वानों का विचार रहा है कि महाराष्ट्री प्राकृत महाराष्ट्र प्रान्त की भाषा थी। अब अध्यापक मनमोहन घोष के रिसर्चों ने सिद्ध किया है कि वस्तुतः महाराष्ट्री मध्यदेश की ही भाषा थी। उनका विश्वास है कि सूरदास आदि पुराने व्रजभाषी कवियों की भाषा इस विषय पर और प्रकाश डाल सकती है। हम इन प्रश्नों की गुरुता समझते हैं, परन्तु इस परिमित क्षेत्र में हम इधर-उधर दौड़ना अच्छा नहीं समझते। इसके लिए पर्याप्त समय की भी आवश्यकता है। तो ‘सूरसागर’ की भाषा पर क्या विचार लिखा जाय ? सच पूछा जाय तो जब तक ‘सूरसागर’ का कोई सुसम्पादित प्रामाणिक संस्करण प्रकाशित नहीं हो जाता, तब तक उसके भाषाशास्त्रीय अंग पर विचार करना पानी पर लकीर खींचना है। जिन प्रतियों को लेकर यह अध्ययन आरम्भ किया गया है, वे इतनी अशुद्ध हैं कि जिसका कोई हद्दो-हिसाब नहीं। इसलिए हम ‘सूरसागर’ की भाषा के काव्यांग पर ही विचार करना चाहते हैं।

गद्य और पद्य में यह अन्तर है कि गद्य का लेखक स्वतन्त्र रहता है, पद्य का परतन्त्र। गद्य-लेखक चाहे जितने शब्दों को और चाहे जितनी मात्राओं को काम में ला सकता है, पर पद्य का लेखक कुछ अक्षरों और मात्राओं से अधिक या कम का व्यवहार नहीं कर सकता। गद्य का लेखक दुनियावी प्रयोजनों को लक्ष्य करके लिखता है, उसका पराजय उस स्थान पर है जहाँ वह उस प्रयोजन को प्रकट करने के लिए कम शब्दों का प्रयोग करके अस्पष्ट कर दे या अधिक शब्दों का प्रयोग करके निरर्थक। पद्य का लेखक यदि दुनियावी प्रयोजन को ही लक्ष्य में रखता है (जैसे वैद्यक और ज्योतिष आदि के श्लोक रचयिता), तो वह एक व्यर्थ का बन्धन स्वीकार करता है। परन्तु अगर वह दुनियावी प्रयोजनों से ऊपर उठ जाय तो कवि हो जाता है। इसलिए कवि सीमाबद्ध होकर भी प्रयोजन की सीमा से कहीं दूर निकल जाता है।

मतलब यह कि जिसको लेकर दुनिया का कारवार चल रहा है वह अकवि का लक्ष्य है, कवि का लक्ष्य उससे कहीं ऊपर है। औरों के लिए जो चीज नितान्त निष्प्रयोजन है, कवि उसी मामूली-सी चीज से एक असीम वस्तु की ओर संकेत करता है। अगर देखा जाय तो कुत्ते की पूँछ उसका सबसे अधिक अनावश्यक अंग है, परन्तु कुतश्नता के आनन्द में विभोर कुत्ते में का ‘कवि-पुष्प’ अपना असीम आनन्द इसी निष्प्रयोजन अंग को हिलाकर प्रकट करता है। आँखों का काम है देखना। दुनियावी प्रयोजन के लिए पुनर्लियों को आँखों के कोने में आने की विन्मृत

जरूरत नहीं। पर इसी अनावश्यक क्रिया—‘कटाक्ष-पात’—से कवि एक अवाङ्मनोगोचर प्रेम को प्रकट करता है। कहने का मतलब यह है कि कवि परतन्त्र जरूर है पर इस परतन्त्रता का वह इतना अच्छा प्रयोग करता है कि संसार का अद्वितीय आदर-भाजन हो गया है। कवि की भाषा का उत्कर्ष देखना हो तो देखना चाहिए कि वह कितने कम शब्दों में, कितनी छोटी सीमा में बैठकर, किस असीम की ओर इशारा कर सका है। ‘काव्य-प्रकाश’ के शब्दों में उसके वाच्यार्थ से व्यंग्यार्थ कितना अतिशायी हुआ है।

काव्य की भाषा का दूसरा महत्वपूर्ण अंग है उसका चित्रमय होना। साधारण मनुष्य जिस बात को नाना भाव-भंगियों, व्याख्याओं और संकेतों का सहारा लेकर भी स्पष्ट नहीं कर पाता, कवि उसे बड़ी आसानी से एक साधारण-सी भंगी में प्रकट कर देता है। मूरदास में ये दोनों गुण विद्यमान हैं। दूसरे गुण में तो मूरदास की समता संसार के कुछ ही कवि कर सकते हैं।

पहली बात के लिए ‘मूरसागर’ का एक पद उदाहरणार्थ लिया जाय। श्रीकृष्ण ने किसी गोपी के घर माखन चुराकर खाया है, वह उलाहना देने यशोदा के घर आयी है। कहती है—यशोदा, तेरे लल्ला ने मेरा माखन खा लिया है। दोपहर को घर सूना जानकर दूँदता-ढाँदता मेरे घर आया। किबाड़ खोलकर सीके के पास खाट पर चढ़ गया, कुछ खाया, कुछ ढरकाया, कुछ दोस्तों को खिलाया। यह तो अच्छी बात नहीं है। एक ही दिन की बात रहती तो कोई बात नहीं थी, रोज ही गोरस का नुकसान होता है। अद्भुत है तुम्हारा यह ढोंडा। अनोखी तुमने पूत जनमाया है!

तेरो लाल मेरो माखन खायो।

दुपहर दिवस जानि घर सूनो दूँड़ि ढँदोरि आप ही आयो।

खोलि किबार पैठि मन्दिरमे दूध दही सब सखनि खवायो।

सीके काढ़ि खाट चढ़ि मोहन कछु खायो कछु नै ढरकायो।

दिन प्रति हानि होत गोरस की यह ढोंडा कौनै ढंग दायो।

सूर स्याम कौं हटकै न राखै, तूँ ही पूत अनोखो जायो।

सारा पद सीधा-सा उलाहना है, पर यह प्रतिवेशिनी का द्वेषपूर्ण उलाहना नहीं है, यह प्रेम-परायणा का उलाहना है, जिसमें हृदय का स्पर्श है। उलाहना देते समय उलाहना देनेवाली की आँखों की एक स्निग्ध हँसी का चित्र बिच जाता है। वह अपना क्रोध प्रकट करने नहीं आयी है, अपना प्यार जताने आयी है। यह प्यार केवल एक शब्द से ध्वनित होता है, ‘पूत अनोखी जायो’! पद के सारे शब्द प्रेम के विपरीत दिशा की ओर संबोधित करते हैं; पर यह एक शब्द उन सबके भाव को बदल देने की आश्चर्यजनक शक्ति रखता है। साधारण आदमी के उलाहने में अन्य शब्द नितान्त आवश्यक हैं, अनावश्यक है केवल यह ‘अनोखी’ शब्द! पर मूरदास के लिए इस अनावश्यक शब्द में ही सब-कुछ है। इसी शब्द के आ जाने से गोपी के सारे कथन का अर्थ बदल जाता है। वह मानो कह रही है, कितना अच्छा तुम्हारा

लाल है जो रोज ही हमारे घर के दही को घन्य कर जाता है !

मगर यही तो फिर भी मूरदास ने एक शब्द का प्रयोग किया है। प्रायः वे कुछ भी नहीं कहते, केवल कुछ शब्दों को इस भाँति रख देते हैं कि वाच्यार्थ कहीं का कहीं पड़ा रह जाता है और व्यंग्यार्थ न जाने कितनी दूर निकल जाता है।

ब्रज घर-घर यह बात चलावत ।

जमुनाति कौ सुत करत अचगरी जमुना जल कोउ भरन न पावत ।

स्याम-वरन नटवर वपु काछे मुरली राग मलार बजावत ।

कुंडल छवि रवि किरनहुँ तैं द्रुति मुकुट इंद्रधनुहुँ तैं भावत ।

मानत काहु न करत अचगरी, गागर धरि जल भुँइ ढरकावत ।

सूर स्याम कौ मात-पिता दोउ ऐसे ढेंग आपुनहि पढ़ावत ।

इस पद में शिकायत के अतिरिक्त और कुछ भी नहीं है। पर कहने की भाँगी ऐसी है कि सारे निन्दावाद का अर्थ हो जाता है, प्रेम की चंचलता—‘स्याम वरन नटवर वपु काछे मुरली राग मलार बजावत। कुंडल छवि रवि किरनहुँ तैं द्रुति मुकुट इंद्रधनुहुँ तैं भावत !’

चित्रमय भाषा के लिए तो मूरसागर की एक-एक पंक्ति उदाहरण है :

विहरत हैं जमुना जल स्याम ।

राजत हैं दोउ बाँहाजोरी दंपति अरु ब्रज-वाम ।

× × ×

नटवर वेष धरे ब्रज आवत ।

मोर मुकुट भकराकृत कुंडल कुटिल अलक मुख पर छवि छावत ।

और भी अच्छे उदाहरण हैं :

उमैंगि चले दोउ नैन विसाल ।

सुनि-सुनि यह संदेस स्याम-धन, सुमिरि तुम्हारे गुन गोपात ।

आनन अरु उरजनि के अन्तर जलधारा बाढी तेहि काल ।

मनु जुग जलज सुमेरु-सूंग तैं जाइ मिले सम मसिहि सनाल ।

× × ×

देखी मैं लोचन चुअत अचेत ।

द्वार खड़ी इकटक भग जोवत ऊरघ स्वास न लेत ।

ठुमुक ठुमुक धरनी घर रेंगत जननी देखि दिखावैं । इत्यादि ।

4. मूरदास की विशेषताएँ

आरम्भ से ही हमारी इच्छा रही है कि इस अध्ययन में मूरदास के विशेष दृष्टिकोण को स्पष्ट किया जाय। अध्ययन के अन्त में हम एक बार फिरकर देखना चाहते हैं कि मूरदास की विशेषताएँ क्या-क्या हैं। इस प्रसंग में एक बात यहाँ कह रखना अच्छा होगा। पिछले प्रकरणों में यह कहने का अवसर ही नहीं मिला था कि मूरदास वैष्णवपद-रचयिता की दृष्टि में समस्त उत्तर-पश्चिम भारत के अगुआ हैं :

1. मूरदास ने जिस प्रकार के पद लिखे हैं वे हिन्दी-जगत में बहुत नवीन होते हुए भी एक विशेष नवीनता रखते हैं। नाय और सहज-पन्थ के सिद्धान्तों के पुराने पद उपलब्ध हुए हैं। श्री हरप्रसाद शास्त्री प्रमृति बंगाली पण्डितों ने इन पदों को पुरानी बंगला में लिखित बताया है। श्री राहुल सांकृत्यायन इन्हें मगही हिन्दी में लिखित बताते हैं। जो कुछ भी हो, ये पूर्व-भारत से सम्बन्ध रखते हैं, इनमें सन्देह नहीं। इन पदों में संसार की अस्थिरता दिखाकर वैराग्य-भावना पर जोर दिया गया है। हिन्दी-सन्त कबीर और नानकजी के आदि-ग्रन्थ में रामानन्द का एक पद भी समूहीत है। इसके अतिरिक्त अन्य अनेक पुराने भक्तों के पद भी उसमें आये हैं परन्तु अब तक इस प्रकार के पदों का प्रयोग निर्गुण उपासक ही करते आ रहे थे।

सगुण लीला के वर्णनार्थ किस कवि ने इस प्रकार के पदों का प्रथम प्रयोग किया यह विवादास्पद है। अंग्रेज पण्डित इस बात का श्रेय मैथिल कवि विद्यापति को देते हैं। विद्यापति के ही समसामयिक कवि चण्डीदास ने भी इस प्रकार के पदों का व्यवहार किया है। पर इसकी प्राचीनता और भी पुरानी सिद्ध होती है। संस्कृत कवि जयदेव के 'गीत गोविन्द' के सम्बन्ध में कुछ विद्वानों का कहना है कि वह पहले उस युग के अपभ्रंश में लिखा गया था और पीछे से संस्कृत कर दिया गया। यह बात ठीक हो या नहीं, इतना निश्चित है कि जयदेव से भी पूर्ववर्ती कवि उमापति ने वैष्णव लीला-गान करते समय इस प्रकार के पदों का प्रयोग किया था। मेरा जहाँ तक जाना हुआ है, उत्तर-पश्चिम भारत में कृष्ण-लीला वर्णन करने के लिए मूरदास ने ही पहले-पहल इनका प्रयोग किया। जो पद निर्गुण उपासकों को सहन करते आ रहे थे, उसे सगुण-रस से सरस करना मूरदास का ही काम था।

2. मूरदास की दूसरी विशेषता है उनकी बाल-लीला का वर्णन। हिन्दी के चित्रों में ही लक्ष्मणचिह्न समालोचकों को सन्देह है कि संसार के दूसरे कवि ने इस प्रकार की लीला का वर्णन किया है या नहीं। इन पंक्तियों का लगभग संगार की बात तो नहीं जानना—यह बहुत बड़ा है—पर दृग्-बान में तो उग भी सन्देह ही है कि भारतवर्ष—उत्तर-भारतवर्ष—के किसी वैष्णव कवि ने इतनी सादृश्यता से दृग्-पूर्णता के माध बाल-लीला का चित्रण किया होगा।

3. परन्तु हम बाल-लीला में भी बहुत जो गुण मूरदास में पाते हैं वह हैं उनका मान-हृदय-चित्रण। मान के गोमल हृदय में बैठने की अद्भुत क्षमता है दृग्-अर्थ में।

4. और मान-हृदय के चित्रण में मूरदास की जो गहनता मिलती है वह उनका 'प्रेम की विराट्-कल्पना' के कारण है। मूरदास में एक अविरोध प्रेम की कल्पना की है जो भित्त में गोमल आना मिलन और वियोग में गोमल आना वियोग के रूप में देखा जाता है। यह एक ही प्रेम मगोदा में एक रूप धारण कर गया है। मगिषा में दृग्ग, रसजबानों में गोमग, अविरोधी में भीषा और गोमिनों में भीष-

और। यह प्रेम प्रकृति से मृदु है, पर है सारवान्, यह कांचन पद्मधर्मो है। कालिदास के शब्दों में—ध्रुवं वपुः कांचनपद्मधर्मि यत् मृदु प्रकृत्या च ससारमेव च।

5. यह बात पहले ही दिखायी गयी है कि सूरदास वैष्णव आलंकारिकों के वन्दन में नहीं बँधे। वे भागवत के सोलह आना अनुयायी भी नहीं हुए। उनका अपना विशेष ध्येयवृत्त सर्वत्र दिखायी देता है।

6. वल्लभाचार्य के शिष्य होकर भी सूरदास अन्य भक्तों की नाई बार-बार गुरु का नाम लेकर जमुहाई नहीं लेते रहे। महाप्रभु वल्लभाचार्य ने उन्हें लीला-गान करने का उपदेश दिया और उन्होंने सच्चे शिष्य की भाँति इस उपदेश को आजीवन के लिए सिर-माथे उठा लिया।

क्या¹ है कि जब श्री सूरदासजी ने 'जान्यौ कि भगवदिच्छा ते अवसान समै है', तो पारसोली गये। वहाँ यह जानकर कि 'पुस्टी मारग को जिहाज जात है जा को जो लेनो होय सो लेउ', भवतगण उनके निकट एकत्र हुए। 'तब चतुर्मुजदास ने कहाँ जो सूरदासजी ने बहुत भगवद् जस वर्णन कीयो पर श्री आचार्यजी महाप्रभुन को जस वर्णन नाही कीयो। तब यह वचन मुनि कै सूरदास बोले जो मैं तो सब श्री आचार्य जू महाप्रभू को ही जस वर्णन कीयो है। देखूँ तो न्यारी कहँ, परि तेरे साथ कहत हो या भाँति कहि कै सूरदासजू ने एक पद कहाँ। सो पद—(राग विहागरो)

भरोसो दूढ़ इन चरनन केरो।

श्री वल्लभ नख चंद्र छटा बिनु सब जगि माँसि अंधेरो।

साधन और नहीं या कलि में जा सो होत निवेरो

सूर कहाँ कहि दुविध आँधरो बिना मोल को चेरो।

सचमुच सूरदास ने कुछ भी गुरु के उपदेश से न्यारा करके नहीं देखा।

7. यह दिखाने के लिए पिछले प्रकरणों में कुछ प्रयत्न किया गया है कि सूरदास की दीनता, आत्म-समर्पण, वैराग्य-भावना और पाप-बोध के साथ ईसाई मरमी सन्तों की इन भावनाओं की तुलना असंगत है। दोनों दो चीज़ हैं।

8. सबसे बड़ी विशेषता सूरदास की यह है कि उन्होंने एक इत-पूर्व काव्य में अप्रयुक्त भाषा को इतना सुन्दर, मधुर और आकर्षक बना दिया कि लगभग चार सौ वर्षों तक उत्तर-पश्चिम भारत की कविता का सारा राग-विराग, प्रेम-प्रतीति, भजन-भाव उसी भाषा के द्वारा अभिव्यक्त हुआ।

9. अन्तिम विशेषता, जिसे सूरदास, कबीरदास और तुलसीदास ने आत्म-सात् किया है, अनोखी-सी है। यह विशेषता है सामान्य होना। ये महात्मा-गण भारतीय जनता में ऐसे घुल-मिल गये हैं जैसे कभी अलग व्यक्तित्व ही न रखते हों !

परिशिष्ट

1. ब्रज-भाषा-साहित्य में ईश्वर

यह युग विश्लेष का युग है। बहुत-से लोग यह सुनकर कह उठेंगे कि 'हगिज नहीं, यह युग सांभुहिक सभुत्वान का है।' वस्तुतः वर्तमान युग का समूह संघात-विश्लेष से भी गया गुजरा है। एक युग था जब एक देश की चिन्ताधारा और साधना-पद्धति अनायास ही दूसरे देश की अपनी चीज हो जाती थी। उन दिनों न तो प्रोपेगण्डा ही था और न इसके साधन ही। फिर भी लोग सहज भाव से दूसरों की विशेषता ग्रहण कर लेते थे। पर आज राष्ट्रीयता की लहर इतनी तेज है कि हम किसी भी विदेशी वस्तु को बिना सन्देह और शंका की दृष्टि से देखे नहीं रहते। देश की बहारदीवारी पार करके यह संकीर्णता 'काल' में पहुँच चुकी है। एक स्वदेश-प्रेमी अंग्रेज भारतीय चित्रकला की सुन्दरता पर तब तक मुग्ध होना नहीं चाहता, जब तक उसमें ग्रीक या रोमन प्रभाव का प्रमाण न मिल जाय। यहाँ तक तो खैर है, पर मामला और भी पेचीदा हो जाता है जब हम ग्रीस या इजिप्ट की कला में उसी प्रकार की नैतिकता, जैसी इस युग में है, नहीं पाकर नाक-भों सिकोड़ने लगते हैं। एक अंग्रेज पण्डित ने ग्रीक-कलाकारों के बारे में कहा था कि "ग्रीक-चित्त किसी प्रकार की सृष्टि से तृप्त नहीं होता था, जब तक कि उसे मनुष्य के आकार या भावों में से होकर न गुजरना पड़े। प्राचीन कवियों ने जड़ प्रकृति की वास्तविक रूप में कभी व्याख्या नहीं की। उन्होंने खेतों में या मेघपुंजों में आध्यात्मिकता का आरोप कभी नहीं किया।" पर इसीलिए अगर कोई ग्रीक-काव्य में रस न पाये तो उपाय क्या है? ग्रीक-कवियों के सम्बन्ध में इस अंग्रेज पण्डित ने जो कुछ कहा है, वही बात ब्रजभाषा के कवियों के बारे में कही जा सकती है। उसमें इतना और जोड़ दिया जा सकता है कि ब्रजभाषा-कवि की सम्पूर्ण तृप्ति तब होगी जब वह इस मानव-भावना की कृष्ण या राधा में पर्यवसित कर दे।

ब्रजभाषा का कवि एक विचित्र रहस्यमय व्यक्ति है। वह अपने मनोभावों

को राधा और कृष्ण या गोपी और गोपाल के रूप में इस प्रकार प्रकट करेगा, मानो वह इस व्यापार में एक तटस्थ साक्षी के अतिरिक्त कुछ नहीं है। उसकी साधना में व्यक्ति का कुछ महत्त्व नहीं है, पर संसार के अन्य कवियों के नियम के प्रतिकूल अपनी प्रत्येक कविता में अपना नाम इस सावधानी और सतर्कता से रख देगा मानो उसके व्यक्तित्व का न होना किसी भारी अपूर्णता का द्योतक है। उसके कृष्ण जिस प्रकार अनादि अनन्त होकर भी व्यक्तित्व की अवहेलना नहीं करते, वह भी उसी प्रकार पूर्व तटस्थ होकर भी अपने व्यक्तित्व का मोह नहीं त्याग सकता। ब्रजभाषा के कवि के इस मनोभाव को समझने के लिए संस्कृत वाङ्मय के अलंकार-शास्त्र पर एक सरसरी निगाह दौड़ाये बिना काम नहीं चलेगा।

संस्कृत-अलंकार-शास्त्र की प्रारम्भ में दो शाखाएँ थी। एक में तो नाटक के रस और उसके आलम्बन, नायक-नायिकाओं की विवेचना और दूसरे में संस्कृत के फुटकर श्लोकों के अलंकारों की समीक्षा हुआ करती थी। बाद को ये दोनों धाराएँ एक में मिल गयीं। इसी समय ध्वनि-सम्प्रदाय का प्रादुर्भाव हुआ। ध्वनि या व्यंग्य-अर्थ को समझने के लिए शब्द की तीन शक्तियों को समझना आवश्यक है। ये तीन शक्तियाँ हैं—अभिधा, लक्षणा और व्यञ्जना। पहली से शब्द का प्रचलित अर्थ जाना जाता है, दूसरी से उससे सम्बद्ध अन्य अर्थ और तीसरी शक्ति, इन दोनों से भिन्न अर्थ ध्वनित करती है। उदाहरणार्थ, अगर गुरु किसी विद्यार्थी से कहता है कि 'सूर्य अस्त हो गया', तो इसका अभिधेय अर्थ वही होता है जो इस वाक्य के शब्दों का कोश-व्याकरण-सम्मत अर्थ है, पर व्यंग्य अर्थ या ध्वनि यह है कि 'पाठ बन्द करो, सन्ध्या-वन्दन का समय हो गया'; कहना नहीं होगा कि यह अर्थ बिल्कुल निराला है। 'सूर्य अस्त हो गया' वाक्य के किसी अंश से इसका सम्बन्ध नहीं है।

ध्वनि-सम्प्रदाय के आचार्य अभिनवगुप्तपाद इस मत की पुष्टि के लिए शास्त्र-प्रमाण खोजने लगे; क्योंकि उस युग में कुछ आप्त-प्रमाण दिये बिना किसी मत-वाद की प्रतिष्ठा नहीं की जा सकती थी। फलतः वैयाकरणों के स्फोटवाद का सहारा लेना पड़ा। स्फोटवाद का आश्रय पाकर ध्वनि-सम्प्रदाय गठित हो उठा, परन्तु रस की सम्पूर्णतः ध्वनि के अन्तर्गत करना अभी बाकी था। भरत के नाट्य-शास्त्र के रस-सूत्र का आधार पाकर अभिनवगुप्त ने इस काम को भी योग्यता के साथ कर डाला। हम अधिक सूक्ष्म विषयों की अवतारणा नहीं करना चाहते, पर ब्रजभाषा के कवि की तटस्थ-वृत्ति का सूत्र इसी रस-सूत्र की व्याख्या में पाया जाता है। अतः उसकी सामान्य चर्चा कर देना अनुचित और अस्थान-प्रयुक्त नहीं समझना चाहिए।

अभिनवगुप्त से पूर्ववर्ती एक भट्टनायक नामक आचार्य ने रस-सूत्र की व्याख्या करते समय बताया था कि नाटकीय रस की अनुभूति दर्शक को साधारणीकरण व्यापार के द्वारा होती है। दर्शक, राम से रामत्व और सीता से सीतात्व दूर कर उन्हें साधारण स्त्री-पुरुष के रूप में ही देखता है; यहाँ तक कि वह अपने से मैं-पन

को अलग कर एवंदम साधारण रूप में हो जाता है। ऐसा अगर न होता तो सामाजिकों के गायने राम-भीमा का प्रेमान्ताप मुना सरना असम्भव था। उसमें सज्जा आदि विविध बाधाएँ उपस्थित होनी। अभिनवगुप्त ने दम भत में सन्तोषन रिया। वे कहने हैं कि दसंरु के हृदय में जो पूर्वं अनुभूति विद्यमान रहती है, वस्तुतः वही रमबोध का कारण है। साधारणीकरण व्यापार केवल उम अनुभूति का रास्ता साफ कर देता है। पण्डितराज के शब्दों में चित् धाविन भग्नावरण हो जाती है। उत्तरकालिक आत्मकारिकों में वे अधिनांन ने इस साधारणीकरण व्यापार की उपयोगिता स्वीकार की है। ब्रजभाषा के कवियों ने तो इममें किसी दिन रुन्देह ही नहीं किया।

इस प्रकार जिस समय ब्रजभाषा कविता का बाल्य-जीवन प्रारम्भ हो रहा था उस समय भारतीय काव्य में व्यक्तित्व की महत्ता घट चुकी थी, साधारणीकरण व्यापार ने आसन जमा लिया था। कवि का *impersonal* रूप अधिकाधिक विकसित हो रहा था। ब्रजभाषा की कविता के दुर्भाग्य में उस समय विदेशी शासन का प्राबल्य था, इंगलिश, शृंगार-साहित्य की यह सदृश्यता जो स्वतन्त्रता के युग में भूषण हो सकती थी, इस युग में दूषण हो गयी। आज के सुधारकों को पानी पी-पीकर ब्रजभाषा-साहित्य को फोसने का अवसर मिल गया। तर्कों से छिपा नहीं है कि भारत के सुवर्ण-युग का संस्कृत-साहित्य शृंगार के रंग में ब्रजभाषा से कम नहीं रंगा है; बल्कि कुछ अधिक। ब्रजभाषा में तो ये बातें वही से रफ्तानी की गयीं।

जर्मनी के सुविख्यात चित्रकार Von Uhde ने जब ईसा मसीह के चित्रों को आधुनिक परिच्छद में सजाना शुरू किया था, तो कहते हैं यूरोप में बड़ा आन्दोलन उठ खड़ा हुआ था। पूछा गया था—“किसी धार्मिक कथा को क्या आप आधुनिक परिच्छद में सजा सकते हैं? सेंट जोसेफ को मोटे लबादे में और बर्जिन के मिर को तुर्की ढाल से सुसज्जित रूप में देखने की क्या कल्पना की जा सकती है?” फिर भी प्राचीन चित्रकारों ने बाइबिल के समस्त उपाख्यानों के चित्र को अपने युग की पोशाक में ही अंकित किया।

ब्रजभाषा के कवियों ने भी युगल-मूर्ति को अपने युग की भाव-भाषा में अंकित किया है। इस बात के लिए आप उनकी दोषी नहीं ठहरा सकते। आज ज्ञान का प्रकाश सुदूर अतीत तक पहुँच सका है। आप खूब निपुण भाव से रामायण के युग के राम को अंकित कीजिए, पर भूल न जाइए कि आपकी यह कला विश्लेष-युग की कला है, इसमें ज्ञान की उज्ज्वलता है पर साधना की गम्भीरता नहीं। भारत-वर्ष में जो साधना शताब्दियों-पर-शताब्दियों की संघट्टना से अजन्ता और ताज-महल की रचना कर सकी है, वही साधना साहित्य के रूप में भी गठित हो उठी है। इस गठन में अपने युग की छाप है। इस छाप के लिए आप किसी को दोषी नहीं ठहरा सकते।

हमने एक बार कहा था कि ब्रजभाषा का शृंगार-साहित्य निरपेक्ष साहित्य

है। अर्थात् ब्रजभाषा का कवि कविता लिखकर निश्चिन्त हो जाता है। उसे इस बात के सोचने की आवश्यकता प्रतीत नहीं होती कि समाज इस कविता से बनेगा या बिगड़ेगा। यद्यपि वह आज के कवियों की भाँति चिल्लाता नहीं कि 'कला कला के लिए है', पर वह अपने को बहुत-कुछ इस सिद्धान्त का पोषक ही प्रकट करता है। केशवदास ने जिस दिन चन्द्रवदनियों के बावा कहने पर अपने सफेद बालों को कोसा था, उस दिन उन्हें स्वप्न में भी यह खयाल नहीं था कि किसी मृगलोचनी के लोचन इस कविता पर पड़ेंगे। निरपेक्ष भाव से यह साहित्य राधिका और कृष्ण को अपना प्रेम समर्पण करता है।

आज के युग में और उस युग में बड़ा अन्तर है। उस युग का कवि एक पूर्व-निर्णीत नियम को श्रद्धापूर्वक स्वीकार कर अपनी रचना करता है। वह अपनी प्रतिभा के दर्पण में अपने-आपको नूतन रूप में देखने की चेष्टा नहीं करता। प्राचीनता का सदा सनातन सत्य के रूप में स्वीकार करके वह अपना संसार आरम्भ करता है। आज का कवि अपने को नित्य नूतन रूप में प्रकट करने के लिए व्याकुल है। वह एक सकीर्ण सीमा तैयार करता है, दूसरे ही क्षण उसे तोड़कर दूसरी सीमा की रचना में व्यस्त हो जाता है। सीमा की इस अनवरत भजन-लीला को वह नित्य नूतन समझने लगता है। यही कारण है कि वर्तमान युग के अस्त-व्यस्त छाव्य-समूह में एक अनवरत धारा का अभाव है। इसे एक धारा कहना ही अनुचित है। एक पण्डित का कथन है कि "विश्लेष का यह युग नाना बिक्षोभ और समस्याओं से होकर गुजर रहा है। सब मिलकर एक बड़ी चीज को गढ़ लेना या समन्वय की चेष्टा इस युग में नहीं देख पड़ती।" यूरोप में वर्तमान कला के बहुमुखी सौन्दर्य को देखकर निश्चय ही विस्मित होना पड़ता है; पर यह कहना कठिन है कि अतीत और वर्तमान, सनातन और सामाजिक के भीतर समन्वय की एक चेष्टा न देखकर चित्त में शोभ नहीं होता।" ब्रजभाषा के कवियों ने इस समन्वय के महत्त्व को समझा था। आप गूँदस से पत्र कर तरु का ब्रज-साहित्य देख जाइए, उसमें एक योग-पूत्र पायेंगे, एक मर्दाना की प्रतिष्ठा देखेंगे। इस योग-मूत्र का प्रधान आलम्बन है, युगल-मूर्ति।

वर्तमान युग की कविता की सबसे बड़ी समस्या है, इस योग-मूत्र का अभाव। इस यन्त्र-युग में एक दशाब्दी पहले की चिन्ताधारा के साथ आज की चिन्ताधारा का योग-निर्वाह करने-कराने की कुरसत किसी को नहीं। इसका भयानक परिणाम यह हुआ कि सो-सवा सो वर्ष तक किसी एक चिन्ताधारा को जीविन देवकर वर्तमान समालोचक काँप उठता है। उसमें एकघृष्टता की गन्ध आने लगती है। वह न ग्रीक कविता की प्रशंसा कर पाता है और न ब्रज-साहित्य की माधुरी पर मुग्ध हो सकता है। मगर मजा यह है कि वह कभी-कभी इस प्रकार के साहित्य में वर्तमान युग की फिलासफी का ऐसा प्रकाश पाता है कि आकाश-वानान एक कर देता है। ब्रजभाषा के विपुल साहित्य में श्रीकृष्ण और राधा-रानी की अनन्त माधुर्य-लीला तो है, पर उसमें किसी आध्यात्मिक तत्त्व का निर्णय नहीं किया गया।

है। जो आलोचक उसमें आध्यात्मिकता पाते हैं उनकी बात हमारी समझ में नहीं आती। जो खोजते हैं, उनकी चेष्टा का सफल होना असम्भव जान पड़ता है। फिर भी ब्रजभाषा का घोर शृंगारी कवि यह कभी नहीं भूलता कि उनकी वर्णित लौकिक लीला किसी अति-प्राकृत की लीला है। ब्रजभाषा की कविता में यही विशेषता है जो उसे संसार के साहित्य से अलग कर देती है। बंगाल के वैष्णव कवियों में यह भाव है और आदर्श यह है कि इस प्रकार के साहित्य की भाषा को बंगाल में भी 'ब्रज वृत्ति' या ब्रजभाषा कहते हैं। मानी इस मधुर और विचित्र साहित्य का 'ब्रजभाषा-साहित्य' के अतिरिक्त और कुछ नाम ही नहीं दिया जा सकता।

अति-प्राकृत में प्राकृत सौन्दर्य, सीमाहीन में ससीम माधुर्य और अन्तहीन में सान्त्व भाव देखना ही इस कवि की साधना है। इसको वह अपने-आप अनायास कर जाता है। क्योंकि वह उसी रंग में रँग गया है।

भाषा कविता का वाहन है। ब्रज के कवि ने इस भाषा को ऐसा माँजा है कि वह जो कुछ भी कहता है, उसमें न जाने कहाँ से युगल-मूर्ति का शुभागमन हो जाता है। मध्ययुग में संगीत के उत्कर्ष के समय मुसलमान उस्तादों ने जो गान बनाये उनमें राधा-माधव जरूर आ जाते हैं।

इस प्रकार की भाषा सृष्ट हो गयी कि लोग उसका अर्थ समझने की कोशिश किये बिना भी भूमने लगते हैं। पर जिन लोगों ने उस भाषा के 'जादू भरे उद्यान' में पैर रखने की कोशिश कभी भूलकर भी नहीं की वे कृष्ण और राधा की इस प्रेम-मुखर भाषा में ईश्वर की दुर्दशा का आभास पाने लगते हैं। उपाय क्या है!

ब्रजभाषा की कविता में कुछ विदेशी विलासिता का अस्तित्व भी है। बहुत सम्भव है, उसकी आमदनी मुसलमानी संसर्ग से हुई हो, पर इस प्रकार की विलासिता में कवि राधा-कृष्ण को कभी नहीं घसीटता। ऐसी विलासिता हमारे आलोच्य विषय के परे है। हम उसकी चर्चा यहाँ नहीं करेंगे।

यहाँ इस प्रकार की भी विलासिता राधा-कृष्ण और गोपियों के नाम पर आ घुसी है कि उसे अनुचित कहने को जी चाहता है। प्रस्तुत प्रबन्ध शृंगार-रस के नाम पर की गयी अस्लील कविताओं की बकासत करने के लिए नहीं लिखा जा रहा है। आलोच्य विषय केवल ब्रजभाषा-काव्य का ईश्वर है। इसलिए ही हम इस प्रकरण की अवतारणा कर रहे हैं।

ब्रजभाषा के युग में, हमने अब तक देखा है कि इस प्रकार की प्रवृत्ति आ गयी थी कि कविगण तटस्थ रूप से अपनी सारी हँसी-खेल, फ्रीडा-कौतूहल युगल-मूर्ति में पर्यवसित कर दें। कवियों ने इस प्रकार के भाव-चित्रण में अद्भुत सफलता पायी, रसिकों ने इस कविता का काफी सम्मान किया। ऐसा साहसी व्यक्ति शायद ही हो जो मूरदास या नन्ददास के ऊपर [जिन्हें प्रियसैन ने मध्ययुगीन मरमियों (mystics) के Bernard of Clairvaux कहा है] अप्रत्याचार फैलाने का अभियोग लगावे। परन्तु मूरदास की कविता में राधा और कृष्ण की प्रेम-लीला का साम्राज्य है। नन्ददास भी इस प्रेम-लीला की मस्ती में ही बिभोर रहे। इपर

गृहस्थ-शृंगारी कवियों की तो गिनती ही नहीं।

यह सारी कविता स्पष्ट है। सौन्दर्य को ठोस रूप में उपलब्ध करने का परिणाम यह हुआ है कि उसमें किसी रहस्य-भावना या आध्यात्मिक रूपक का प्रभाव नहीं है। शैली या वर्ण-सवर्ण के समान विमुक्त प्रकृति का प्रेम ब्रजभाषा के कवियों में ढूँढ़ने पर भी नहीं मिलेगा; मिलेगी सीमा की सीमा—मिलेगी सान्त्वना की शोड़ा। तन्त्र-साधना के उस आदर्श ने जिसमें सीमा को असीम की उपलब्धि का कारण बताया गया है, ब्रजभाषा के कवियों को घड़ी दूर तक प्रभावित किया था। उसी माधुर्य के फलस्वरूप विष्णु का आसन कृष्ण के नीचे हो गया। गोलोक में सिवा कृष्ण के पुरुष का अस्तित्व जाता रहा। कृष्ण के प्रेमी राधिका की सखी हो गये। उस सख्य-भाव से वह युग प्लावित हो उठा था।

श्रीकृष्ण के सम्बन्ध में की गयी अनेक शृंगारी कविताओं में गोलोक की भावना ने यथेष्ट पुष्टि प्रदान की है। श्रीकृष्ण ही एकमात्र पुरुष हैं, बाकी सब राधारानी की सेविकाएँ, सखियाँ; फिर संकोच काहे का, व्यवधान कैसा? एक दूसरे प्रकार के भक्त थे जो अपने को श्रीकृष्ण का सखा समझते थे। इन्हें भी अपने रसीले मित्र की रहस्यमयी कथाओं को खुलकर गाने का अधिकार था। यह सब होते हुए भी ब्रजभाषा का कवि केवल तटस्थ साक्षी है। सखियाँ आकर कृष्ण और राधा के मिलन-विरह को नाना भाव-भंगी से प्रकट कर जाती हैं और श्रीकृष्ण के सखा या 'राधा ठकुराइन' की सखी हमारे कवि, कठपुतली के नाच के सूत्रधार की भाँति, केवल सूत्र खींचा करते हैं। अपना नाम सायद वे साक्षी रूप में रख देते हैं। इस प्रकार के सापेक्ष-निरपेक्ष द्वन्द्व से कवि एक विचित्र सौन्दर्य की सृष्टि तन्मय भाव से करता जाता है। भक्ति के प्रवाह में बहते समय भी वह तटस्थ है और शृंगार के सरोवर में स्नान करते समय भी तटस्थ है। इस मनोभाव को आप विचित्र कहना चाहें, कहें, पर है यह अनुपम।

इसी मनोभाव के साथ कवियों ने ब्रजभाषा-साहित्य की सृष्टि की है। अब अगर इस विविध-विचित्रता-युक्त मनोभाव को बिना समझे कोई इस काव्य-कानन में प्रवेश करेगा तो वह बार-बार प्रश्न करेगा कि जिन्हें परम ब्रह्म समझा जाता है उनके नाम के साथ क्या कारण है कि हिन्दी के कवि धृष्टता के साथ इस तरह का दुर्भ्यस्यता बराबर करते रहे हैं? समाज के इस नैतिक पतन का क्या कारण है? इस तरह के साहित्य के प्रचार से समाज का उत्थान होना कैसे सम्भव है? हमारे जातीय या धार्मिक विकास में किन कारणों से यह घृणित प्रवृत्ति आ गयी? और यदि आ भी गयी तो क्या कारण है कि इसके मूलोच्छेदन की चेष्टा समाज ने नहीं की? ये और इसी प्रकार के सैकड़ों प्रश्न उठेंगे। वह आश्चर्य से समाज की इस सहज शक्ति—नहीं-नहीं, भक्ति-प्रवणता को देखेगा।

पर उस युग का समाज—यह समाज अब भी लुप्त नहीं हो गया है—सौभाग्य-वश, कवियों के अनकूल था। श्रीकृष्ण के ज्ञान-भक्ति-कर्म के पूर्णरूप में उसने उस माधुर्य को हृदयंगम करने में किसी प्रकार की बाधा का अनुभव नहीं किया जिसे

तात्कालिक कवियों ने समाज को दान किया था। श्रीकृष्ण के उस रस-मय विचित्र रूप पर उस समाज की प्रेम-भक्ति केन्द्रित हो गयी थी। कृष्ण और राधा उनकी अपनी चीज हो गये थे, और है। कृष्ण उनके साथ गाय दुहा करते थे, विरहा गाय करते थे, होली खेला करते थे, झूने में साथ ही झूला करते थे और उसके सभी प्रीति-स्निग्ध कार्यों को अपनी मधुर वंशी से प्लावित कर देते थे। राधा भी दूर नहीं थी। नयोद्वा के वासक-शायनों पर वे फूल चुन दिया करती थी, आगमिष्यत-पतिवा के साथ वे प्रतीक्षा-पथ पर आँखें विछा देती थीं, विरहिणी के साथ वे आँसू की धारा से दिन और रात एक कर देती थीं, कुमारी की मंदिर आँखों में नटनागर की 'कतावाजी-सी करति' आँखों को मिला देती थी, सखियों के मिलन-मधुर हास्य में वे अमूल ढाल देती थी—फिर भी राधा और कृष्ण परम-शक्ति और परम-गुरूप थे ! इतने नजदीक अथच इतने विराट्। जब तक समाज की इस मनोवृत्ति को आप नहीं समझेंगे, आप उसी तरह चकित भाव से पूछ बैठेंगे—'और यदि (यह घृणित प्रवृत्ति) आ भी गयी, तो क्या कारण है कि समाज ने इसके मूलोच्छेद की चेष्टा नहीं की?' समाज आपके प्रश्न को सुनकर भीत-भाव से पूछ बैठेगा—'कौन-सी घृणित प्रवृत्ति ? कैसा मूलोच्छेद ?'

असल बात यह है कि उन्नीसवीं शताब्दी के बाद से हमारे नवविचार-परायण पण्डितों के हृदय में जहाँ तर्क की आग जल उठी है, वहाँ श्रद्धा भस्म हो गयी है। 'आर्ट ओ आहिताग्नि' ग्रन्थ के प्रणेता श्री यामिनीकान्त सेन ने गेटे से एक अंश उद्धृत किया है, जिसमें कहा गया है कि "आज का तरुण युवक कहता है—मैं किसी कला-सम्प्रदाय का शिष्य नहीं हूँ। इस युग में कोई ऐसा जीवित मास्टर नहीं है जिससे मैंने कुछ सीखा हो। मृत व्यक्तियों से तो मैंने कभी कुछ सीखा ही नहीं। इस युग का तरुण्य श्रद्धाभ्युत हो गया है।" आज हम बीसवीं सदी के भारतीय तरुण गेटे के कथन के उदाहरण हैं। अश्रद्धा-भाव से हम किसी साहित्य का ज्ञान-सम्पादन करते हैं, समीक्षा करते हैं, बुरा या भला होने का फैतवा देते हैं और कल्पना कर लेते हैं कि उक्त साहित्य का उपजीव्य समाज हमारे ही जैसा तर्क-परायण और अश्रद्धावान् था।

आगे हम व्रजभाषा-साहित्य के ईश्वर का जो विचार करेंगे उसके लिए उसी ईश्वर की एक बात कह देना चाहते हैं :

"हे परंतप ! इस धर्म पर श्रद्धा नहीं रखनेवाले पुरुष मुझे न पाकर फिर से इस मरणधर्मा संसार-मार्ग में लौट आते हैं।" —गीता, 9-3

2. व्रजभाषा के कवि और युगल-मूर्ति

टेरि कहीं सिंगरे व्रज लोगनि,

कातिह कोऊ कितनो समुझै है।

माई री वा मुय की मुसुकानि,

सम्हारि न जैहै न जैहै न जैहै। —रसदान

कवि ठाकुर प्रीति करी है गुपाल सों,
 टेरि कही सुनो ऊँचे गले ।
 हमें नीकी लगी सो करी हमने,
 तुम्है नीकी लगै न लगै तो भले ।

—ठाकुर

यही है ब्रजभाषा के मधुरकृष्ण ! जल्लरत समझो, ईश्वर कहो; न समझो, मनुष्य कहो । कवि का इससे कुछ बनता-विगड़ता नहीं । अपने प्रशस्त प्रेम के विपुलायत राजमार्ग पर वह निर्विन्द, निर्भय और शान्त भाव से अग्रसर हो रहा है । तन्मयता के मधुर गीत को मानव-चरित्र की ससीम मर्यादा में प्रतिबद्ध रखकर वह अनन्त की ओर छूट चला है । उसके भगवान् तटस्थ की भाँति कही बैठे नहीं हैं । उसी के साथ प्रेम के नाना कल-कल्लोलों से उसके मनोमन्दिर को मुखरित करके उसी के साथ खेल रहे हैं । संसार में जिस प्रकार स्त्री अपने लौकिक प्रेम को पति के साथ केन्द्रित करके बाकी जगत् का अपने शुद्ध प्रेम से सिंचन करती है — उसी प्रकार यह कवि अपना लौकिक प्रेम मनमोहन पर केन्द्रित करके शेष संसार को अपने प्रेम से प्लावित कर रहा है । उसके मोहन प्राकृत ही है, कुछ अति-प्राकृत नहीं । प्रेम लौकिक ही है, अलौकिक नहीं । पर लौकिक प्रेम के विद्युद्ध स्वरूप में अति-प्राकृत के अलौकिक प्रेम की सत्ता रहती है । संसार में हम अनन्त सत्य को ग्रहण नहीं कर सकते । सान्त का यथार्थ ज्ञान हमें अनन्त सत्य की ओर उन्मुख कर देता है । अगर हमारी शक्ति अल्प है तो हमारा सान्त भी छोटा होना चाहिए । जितना ही वह छोटा होगा, उतनी ही अधिक पूर्णता के साथ हम उसका ज्ञान प्राप्त करेंगे । हमारा ज्ञान जितना पूर्ण होगा, जितना यथार्थ होगा, उतना ही हम अनन्त सत्य का अनुभव कर सकेंगे । ब्रजभाषा का कवि इस रहस्य को समझता है । उसने अपने प्रेम का दायरा संकीर्ण कर लिया है । यह संकीर्णता विशालता की उपलब्धि के लिए है । नदी में जल अगर कम हो तो उसके दोनों कूलों का सटा-सा रहना उसके प्रवाह को अधिक निर्वाध और प्रखर कर देता है । संकीर्णता से गम्भीरता आती है, गम्भीरता से शाश्वत रस ।

ब्रजभाषा के कवियों के इस रहस्य को अगर नहीं समझेंगे तो आपका मन नाना प्रदनों की कुहेलिका में मार्ग भूल जायेगा । ब्रज-गोप-गोपिकाओं की विरह-लीला, मिलन-वैभव, रहस्य-केलि और उपासम्भ में वह उस प्रेम के रूप का यथार्थ परिचय पाता है जो सहजगम्य है और जिससे सीमाहीन माधुर्य का साक्षात्कार होता है । इसकी परिधि संकीर्ण है, होने दो; लौकिक है, कुछ चिन्ता नहीं । मगर देखो उसमें यथार्थता है या नहीं । अगर क्षुद्र की ही सत्य उपलब्धि हो सकी है तो काम हो चुका है । जल्लरत नहीं कि विशाल विषयों का जाल बिछाकर बैठें और हाथ कुछ भी न लगे ।

ईश्वर क्या है ? संयम का लक्ष्य ? उपासना का उपजीव्य ? ज्ञान का आश्रय ? नेति, नेति, नेति !

अगर कवि का कवि इन्हीं भाव की बार-बार दुहराता हुआ जीवन काट दे और मनमोहन के बेचन इन्हीं अंग का पर्याप्त और यथार्थ ज्ञान प्राप्त कर ले, तो वह असली साधना की गहन गमल लेता। यह क्या मायारूप बात है! सब है, मगर कुछ मो-मा मरता है—‘परंमुहूर्तमवति यन् मुक्तिर्नास्ति अन्यः।’ यह ठीक है कि हमका साधना यही है, पर क्या हुआ हमने? वह विराट् की उपलब्धि के लिए तो पर नहीं रहा है, उनकी साधना तो मरन-उपलब्धि की है! वह उसे मिल गयी। उसका समुद्र, उसका मोहन मिन मरता, तरबराद जाब भाड़ में। हमकी उसे विलुप्त परना नहीं।

ब्रजभाषा के कवियों का ईश्वर समुद्र और सुन्दर तो है ही, लौकिक विधि-निरूप के बारे भी है। वह विधि का विधान है, पर है परंतु मित्र। श्रीकृष्ण के इन दोनो रूपों का नामवत्त्व ही ब्रजभाषा काव्य की विशेषता है, वही ‘माधुर्य-मादुर्य’ में अद्वय भी है। विधि के विधान मानव की सीता ब्रजभाषा का कवि सहज ही वह जानता और अदर अपने कृष्ण के इन नामवत्त्व को नहीं समझता है, तो पूजा तक करने लगे। भाव कविता की भाँति तारते रहेंगे और युगल-मूर्ति की पद-भूति का मानवाना भिगारी मूरदान या उठेगा:

ऐसे जनि मोनू नैदवाना।

तहिं देह अँकस केरी नीकें जानन और-सी बाता।

बार-बार मैं तुमहि कहति हौं परिही बहुरि जंजाता।

मोरन हन देगि लपवाने अबही ते मे स्थाता।

तत्तर्हि तन आवन दीबै कत जिन होत बिहाता।

मूरदान उर तें कर दारु दूटै मोतिन माता।

क्या कहते हैं अतः? ‘मूरदान के समान भक्त के हृदय में ऐसी मन्दगी और विचित्रता रहती है या नहीं?’ अतन्द्रकण्ठ श्रीकृष्ण और श्रीपति राधा-रानी के इन्द्रजित के लिये। भक्त की उक्त साधना की संसार में तोय जब तक नहीं समझेंगे, पर वह इन गुरु के पद रहेंगे। समझ लेने पर स्वयं अपने-आपसे ही पछेंगे—
ऐसे कवियों के कीर्ति-माला ?

व्रजभाषा के कवियों और रसिकों को वह पसन्द नहीं। योग की साधना व्यर्थ है उनके लिए। वे साफ कहते हैं :

जिन जान्यो जोग तो जोग लै जरि मरौ !—देव

उद्धव को गोपियों ने जो सन्देश दिया है, वह इतना साफ है कि उसमें अध्यात्मिक भूढ़ताओं का ढूँढना बेकार है। मगर उस विशाल प्रेम-वेदना के अध्यात्महीन होने से अध्यात्म का जगत् इतना निकट आ जाता है कि आश्चर्य होता है। 'मेघदूत' के अमर संगीत का सौन्दर्य क्या है ? विराट् मानव का सनातन विरह। युग-युगान्तर का पुंजीभूत विरह प्रतिनिधि कवि के कण्ठ में शाश्वत रूप धारण कर गया ! ताजमहल का सौन्दर्य कहाँ है ? पत्थरों में ? होगा; पर वास्तविक सौन्दर्य उसका है, उस शाश्वत विरह में। प्रेमी हृदय के उच्छ्वास ही पापाण से फूटकर सौन्दर्य का रूप धारण कर सके हैं। और व्रज की इन गोपियों के मादक विरह का सौन्दर्य कहाँ है ? गोपियों में ? उद्धव में ? नहीं। उसका सौन्दर्य उसी मधुर कल्पना में है जिसने वासुदेव-देवकी-पुत्र कृष्ण को आनन्दकन्द मनमोहन के रूप में उपस्थित किया है, जिसने प्रेम की साक्षात् भूति इन आभीर-कन्याओं की सृष्टि की है। कितनी विराट् कल्पना है, पर कितनी कोमल !—

जाहि अनादि अनन्त अखण्ड

अछेद अभेद सु वेद बतावैं।

ताहि अहीर की छोहरियाँ

छछिया भरि छाँछ वैं नाच नचावैं।

इसे अद्यात्मवाद कहना चाहते हैं ? एक यूरोपियन कला के मर्मज्ञ का कहना है कि "यूरोप का आधुनिक अध्यात्म-साहित्य, काव्य या आर्ट में कहीं भी एक परिपूर्ण सामंजस्य के साथ आत्मा का सहज सम्पर्क नहीं स्थापित कर सका है। अतीन्द्रिय-जगत् की ओर जरूरत से ज्यादा खिंचाव होने के कारण वहाँ इन्द्रिय-जगत् की ओर विशिष्ट प्रवृत्ति सम्भव नहीं हो सकी है।" एवमस्तु। अगर यूरोप के अध्यात्मवाद की सचमुच यह दशा है—हमें ठीक पता नहीं—तो कृपा करके इन अध्यात्मवाद से व्रज के अध्यात्मवाद की—अगर नितांत प्रयोजनीय नहीं समझते हों तो—तुलना न कीजिए। कहाँ रसा अध्यात्मवाद और कहाँ यह प्रेमप्लावित माधुर्य :

कहैं धनु कुलिसहु चाहि कठोरा।

कहैं श्यामल मृदु गात किमोरा !

मनमोहन के इस मिलन-विरह में कहीं भी तुरीय-अवस्था की ओर इशारा नहीं किया गया। इसलिए इसका माधुर्य अनुपम है, अवर्णनीय है। इसमें ईश्वर की धर-पकड़ अगर न भी की जाय तो कोई हानि नहीं। रस का परिपाक उसी मधुरता के साथ होगा :

मनमोहन के बिछुरे सजनी, अजहूँ तो नहीं दिन दैं गये हैं।

सति बे, तुम बे, हम बे ही रही, पै बछू के बछू मन हूँ गये हैं।

—पद्याार

ईश्वर क्या नहीं है ? शृंगार-रस का वह प्रेम जिसे नैतिकता के लक्षणों में नहीं ले आया जा सकता; देव, बिहारी, मतिराम की वे बातें, जिन्हें अश्लील कहने का प्रयत्न किया गया है? ब्रज-वालाओं के मादक विरह का आश्रय, राधा का प्रेमी, सूरदास का श्याम क्या है ? नेति, नेति, नेति !

वह क्या बात है जिसके होने या न होने से ईश्वर का होना या न होना, सम्मानित या अपमानित होना निर्भर है ? किस रास्ते से ईश्वर के मन्दिर तक जाया जा सकता है ? किससे नहीं ? ब्रजभाषा का कवि इन प्रश्नों की निस्सारता को समझता है । उसे खूब मालूम है—'वेदम-से वेद-मत-वारे मतवारे परे !' उसे सीधा सहज मार्ग मालूम है—प्रेम !

तत्त्ववाद के इस विकट युग में प्रेम की बड़ी खीचातानी हुई है । ब्रजभाषी कवि इन दुरुहताओं को नहीं जानता । उसका प्रेम स्फटिक की भाँति उज्ज्वल है, उसी की तरह ठोस । अध्यात्मवाद की विकट गुलियों को सुलझाने का प्रयत्न उसने किसी दिन नहीं किया । उसकी प्रेम-धारा विशाल नद नहीं है, मंकीर्ण नाता है, पर गम्भीर तेजपूर्ण । उसे इसका अभिमान है । वह अपने मार्ग में निर्भीक भाव से प्रेम की मशाल लिये बढ़ रहा है :

कवि ठाकुर प्रीति करी है गुपाल सो,

टेरि कही सुनो ऊँचे गले !

कितनी दृढ़ है यह निष्ठा ! मानो वह वर्तमान युग के कवि के कण्ठ-में-कण्ठ मिलाकर कहना चाहता है ।

वैराग्य-साधना में भुक्ति है; हम इस भुक्ति को नहीं चाहते । असंख्य बन्धनों में रहकर महा आनन्दमय भुक्ति का स्वाद लेंगे । इस पृथ्वी की मिट्टी के पात्र को बारम्बार भरकर (हमारी यह महा आनन्दमय भुक्ति) तुम्हारे नाना वर्ण और गन्ध को अविरत ढाला करेगी, समस्त संसार को प्रदीप की नाई लाख-लाख वर्तिकाओं में जलकर प्रकाशित कर देगी ।”

—रवीन्द्रनाथ ठाकुर : 'नैवेद्य'

“वैराग्य के विपुल भार से जर्जर इस देश के अन्तस्तल में सहज प्रेम की निष्ठा को प्रज्वलित किया है, इन ब्रजभाषा के कविमों ने । कैसा वैराग्य, कैसा योग ? शत-शत गोपियों के कल-कण्ठ से योग-साधना के विरुद्ध अधिकारपूर्ण बातें भारत-वर्ष में अगर सुनने को मिली है तो युगल-मूर्ति के प्रेम में मतवाले इन कवियों की कृपा से । कहाँ है विरह का यह उमड़ता हुआ स्रोत अन्यत्र ? इस विशाल विरह-वेदना पर शत-शत 'मेघदूत' न्यूँछावर हैं, हजार-हजार ताजमहल निसार हैं । इसी विपुल समुद्र को ईश्वर का अपमान कहते हैं आप ? कहिए । पर भूल न जाएँ कि मध्ययुग का ईश्वर आज का ईश्वर नहीं है । एक तरफ है सहस्राधिक सम्प्रदायों के साधुओं के उपास्य नीरम, निष्काम, निर्गुण ईश्वर और दूसरी तरफ है यह प्रेम का उद्गम, माधुर्य की सरिता, भक्ति का समुद्र, सौन्दर्य का सर्वस्व, राधा माधव की युगल-मूर्ति । आपको पसन्द हो तो पहले को लेकर वैराग्य-साधना कीजिए ।

ब्रजभाषा के कवियों और रसिकों को वह पसन्द नहीं। योग की माधना व्यर्थ है उनके लिए। वे साफ कहते हैं :

जिन जान्यो जोग तो जोग लै जरि मरी !—देव

उद्धव को गोपियों ने जो सन्देशा दिया है, वह इतना साफ है कि उगमे आध्यात्मिक गूढ़ताओं का ढूँढना बेकार है। मगर उग विनाश प्रेम-वेदना के अध्यात्महीन होने से अध्यात्म का जगत् इतना निकट आ जाता है कि आश्चर्य होता है। 'मेघदूत' के अमर संगीत का सौन्दर्य क्या है ? विराट् मानव का सनातन विरह। युग-युगान्तर का पुंजीभूत विरह प्रतिनिधि कवि के कण्ठ में धास्यत रूप धारण कर गया ! ताजमहल का सौन्दर्य कहाँ है ? पत्थरों में ? होना; पर वास्तविक सौन्दर्य उसका है, उस शाश्वत विरह में। प्रेमी हृदय के उच्छ्वास ही पाषाण से फूटकर सौन्दर्य का रूप धारण कर सके हैं। और ब्रज की इन गोपियों के मादक विरह का सौन्दर्य कहाँ है ? गोपियों में ? उद्धव में ? नहीं। उसका सौन्दर्य उसी मधुर कल्पना में है जिसने वामुदेव-देवकी-पुत्र कृष्ण को आनन्दकन्द मनमोहन के रूप में उपस्थित किया है, जिसने प्रेम की साक्षात् मूर्ति इन आभीर-कन्याओं की सृष्टि की है। कितनी विराट् कल्पना है, पर कितनी कोमल !—

जाहि अनादि अनन्त अराण्ड

अछेद अभेद सु वेद बतावैं।

ताहि अहीर की छोहरियाँ

छछिया भरि छाँछ पै नाच नचावैं !

इसे अव्ययत्ववाद कहना चाहते हैं ? एक यूरोपियन कला के मर्मज्ञ का कहना है कि "यूरोप का आधुनिक अध्यात्म-साहित्य, वाक्य या आर्ट में यही भी एक परिपूर्ण गामंजस्य के साथ आत्मा का सहज सम्पर्क नहीं स्थापित कर सका है। अतीन्द्रिय-जगत् की ओर जरूरत से ज्यादा खिंचाव होने के कारण यहाँ इन्द्रिय-जगत् की ओर विनिष्ट प्रवृत्ति सम्भव नहीं हो सकी है।" एबमगु। अगर मृगों के अध्यात्मवाद की सचमुच यह दशा है—हमें ठीक पना नहीं—तो वृत्ता बरके इस अध्यात्मवाद में ब्रज के अध्यात्मवाद की—अगर निम्न-प्रयोजनीय नहीं समझते हो तो—नुनना न बीजिए। वहाँ वृत्ता अध्यात्मवाद और वहाँ यह प्रेममत्त-विष माधुर्य :

यह पनु बुनिगट् पाहि बटोरा।

यह ग्यामत मरु गान विगोरा !

मनमोहन के इस मिन्न-विरह में यही भी मृगोद-अवस्था की ओर इलाक़ नहीं किया गया। रगनिण इसका माधुर्य अनुसृत है, अवर्णनीय है। इसमें ईश्वर की पर-मरुद अगर न भी बी जाय तो बीई हानि नहीं। रग का परिणाम उसी मधुरता के साथ होगा :

मनमोहन के बिगुरे मरुनी, मरुद को मरु दिव है मरु ?।

गनि बे, गुम बे, हम बे ही मरु, पै बरु के बरु मरु है मरु ?।

चित्रकला देखकर गरज उठते हैं—“असम्य इजिप्त ! राज-हर्म्य मे नम्र परिचारि-
काएँ, और उनका चित्रण ! !” फारस के कवि पर आँखें तरेरकर कहते हैं—
“विलासपंक में निमज्जित कवि, और सुराही तेरी आराध्य देवी है !” संस्कृत के
कवियों पर धरस पड़ते हैं—“देव-वाणी के पवित्र मन्दिर को अश्लील पंक से पकिल
करनेवाले कवि, यही तेरी कला है ! धिक् ! !” ब्रजभाषा के कवियों पर टूट पड़ते
हैं—“भ्रष्टाचार के प्रसारक कवि, अपने उपास्यदेव के नाम पर तूने यह गन्दगी
फैला रखी है ! धिक्कार है !” और फिर अपनी प्रबुद्ध नैतिकता की मशाल लेकर
आगे बढ़ जाते हैं, मानो अतीत और भविष्य के निविड अन्धकार को दूर करने के
सिवा इस युग के जीवन का और कोई लक्ष्य ही नहीं है ।

यह बात विश-भण्डाली को बताने की जरूरत नहीं कि श्रद्धा और प्रेम निकृष्ट-
से-निकृष्ट आचरण में उत्कर्ष दिखा देता है । अथद्धा और घृणा से उत्तम-से-उत्तम
वस्तुएँ घृणित हो जाती हैं । सभी धर्मों में आप कुछ-न-कुछ ऐसी बातें देखेंगे जिन्हें
देखकर आपको आश्चर्य होगा कि धर्म के नाम पर यह क्या अनर्थ है ? पर उस
धर्म के अनुयायी की सद्यः दृष्टि से उसी बात को देखिए । आप जान सकेंगे कि
यह अनर्थ नहीं है । ब्रजभाषा कवियों के कृष्ण भी ऐसे ही हैं । आप जिसे गन्दगी
कहकर घृणा से आँख फेर लेते हैं, उसी में वह युग प्रेम का स्रोत बहता देखता है
और सिर आँखों चढ़ा लेता है । राधा और मोहन के नेह में भी सन्देह ? ब्रज का
कवि आपकी इस बात को समझ ही नहीं सकेगा । वह चकित की भाँति पूछेगा—
‘गुल-मूर्ति का नेह भी किसी को अच्छा नहीं लगता ! आप अगर कहें ‘हाँ’ तो वह
विस्मित हो जायगा । कह उठेगा—‘धूल डाल दो उसकी आँख में, जो इसमें कलुष-
प्रवृत्ति देखता है । एक मुट्ठी नहीं, हजार मुट्ठी—दस हजार मुट्ठी !

राधा-मोहनलाल कौ, जिन्हें न भावत नेह ।

परियो मुठी हजार दस, तिनकी आँखिन खेह ॥

—मतिराम

क्या कहेंगे आप इस ईश्वर को ? इस भावना को ? इस विश्वास को ?
पागलपन ? छीछालेदर ? ना ; कृपा करके यह न कहिए । उस रहस्यमय ईश्वर
को समझने की कोशिश कीजिए । कवि की आँखों से ही एक बार उसके मदनमोहन
को देखिए । उस ‘आँखिन में राखिये जोग’ को सम-व्ययित्व (sympathy) के
साथ देखिए । देखिएगा, वासुदेव और आभीरो के बाल-देवता के इस संयुक्त
संस्करण के चारों ओर ठोस प्रेम की कितनी जमावट आ जमी है । अति-प्राकृत का
रूप कितना प्राकृत हो गया है । देखिएगा, ‘राधारानी’ के विभुद्ध काल्पनिक रूप के
चारों ओर कितना सरस प्रेम, सहज सौन्दर्य घनीभूत हो उठा है, धून्य को जकड़कर
किस मधुर स्नेह का स्तूप तैयार हो गया है । गोपियों को देखिएगा—प्रेम की असंख्य
प्रतिमाओं के रूप में ।

यह ईश्वर उस कवि का सखा है । अपनी विरह-वेदना को उसके चरणों में
समर्पित करके वह धन्य हो जाता है, अपनी पुलक-व्यथा को उसे भेंट कर वह कृतार्थ

हो जाता है। वह गाय होकर भी रह सकेगा, यदि उस 'साँवरे मीत' का दर्शन हो सके; वह पक्षी बनना भी अच्छा समझेगा, यदि प्रिय का केलि-कादम्ब उसका घसेरा हो सके; वह पत्थर भी बन सकेगा, यदि उस लीलामय की उँगलियों का स्पर्श कर सके! क्या कहेंगे आप इस तन्मयता को? बाल-गोपाल की कारी कमरिया पर वह 'तिहूँ पुर की राज' बार सकता है, नन्द की गायों की चरवाही करने का अवसर मिल जाय तो आठों सिद्धि और नवों निधि को वह अनायास ही ठुकरा सकता है, कोटि-कोटि कलघोत के घाम वह उन करीर के कुंजों पर न्योछावर कर सकता है। यह है उसकी गहन साधना! पर यही स्वर्ग और अपवर्ग को ठुकरा देनेवाला कवि आपको आश्चर्य में डालकर गा उठता है:

रोकत ही वन में 'रसखानि' चलावत हाथ घने दुख पैही।

जै है जो भूपन काहू तिया के तो मोल छला के सता न विकैही।

×

×

×

हांसी में हार हरी 'रसखानि' सु जो कहूँ नकु तगा टुटि जैहै।

एक ही मोती के मोल लला, सिंगरे ब्रज हाटक-हाट विकैहै।

यही है ब्रज के कवि की मधुर और विपम साधना। आप कहेंगे इस साधना में अश्लीलता है। जरूर है। लोक-धर्म वन जाने पर कौन-सी ऐसी साधना है, जिसमें कलुषवृत्त पुरुष न आ घुसे हों? परन्तु सारी ब्रजभाषा की कविता में आप मुश्किल से ऐसी एक-आध अश्लील कविता पायेंगे जिसमें युगल-मूर्ति की मर्यादा के प्रति श्रद्धा का भाव न हो। कवि सब कह जायगा, मगर एक मर्यादा के प्रति श्रद्धा रखकर। यह क्या मामूली साधना है? प्रेम के उच्चतम स्तर से लेकर निम्नतम स्तर तक मर्यादा के प्रति एकनिष्ठा, सो भी कितने दिनों तक? सौ-पचास वर्ष नहीं, कम-से-कम एक सहस्राब्दी तक!

संसार का यह एक विचित्र रहस्य है कि प्रेम की आँखों से देखने से जो बात जितनी ही आकर्षक होती है, घृणा की नजरो से देखने पर वह उतनी ही गहिरी। प्रायः देखा गया है कि धार्मिक आक्षेप करनेवाले उन्हीं बातों में अधिक दोष देखते हैं, जिनसे उस धर्म के अनुयायी अधिक प्रेम करते हैं। ईसा के भेय-पाल रूप में करुणा का जो स्रोत फूट पड़ा है, ईसाई धर्म के आलोचकों को उसी में भेड़िया-धसान दिखायी देता है। बुद्धदेव ने संसार की क्षणमंगुरता पर बड़ा जोर दिया था। सहस्र-सहस्र बौद्ध-भिक्षु संसार की इस क्षणिकता को शाश्वत के रूप में परिणत करने के लिए मृह-त्यागी हो गये; पर बौद्ध-दर्शन के विरोधियों ने इस पर सहज पिल पड़ने की कृपा ही नहीं की, बल्कि इसके अतिरिक्त उनकी राय में बौद्ध धर्म का और कोई अस्तित्व ही नहीं रह गया। विरोधी-दर्शनों में बौद्ध क्षणिकवाद के अतिरिक्त और कुछ है ही नहीं। हिन्दुओं ने मूर्तिपूजा के प्रति अपनी इतनी प्रगाढ़ श्रद्धा व्यक्त की थी कि धन-रत्न-सर्वस्व उस पर चढ़ा दिया था। आक्रमणकारी मुसलमानों को यही बात सबसे अधिक खटकी। आज अगर कोई हिन्दू धर्म का उपहास करना चाहे, तो उसे इन कवियों की कृतियों में काफी मसाला मिलेगा।

उपाय क्या है !

आज से कम-से-कम ढाई हजार वर्ष पहले देव-देव वासुदेव का आविर्भाव हुआ था। तब से अब तक संसार के विविध उत्थान-पतनो के बीच से गुजरते हुए श्रीकृष्ण ने नाना भावों से विचित्र आकार ग्रहण किया है। ज्ञान की सर्वोत्तम प्रतिभा गीता का प्रवचन कराके उन्हें जहाँ विशुद्ध ज्ञान के सिंहासन पर बैठाया गया है, वही गोपियों के प्रेम की आश्रय-भूमि बनाकर उन्हें प्रेम-राज्य का सर्वस्व स्वीकार कर लिया गया है। बुद्धि और भाव—intellect और emotion—के अवतार, ढाई हजार वर्ष की विपुल साधना के साध्य की अगर लोग उपहास की फूँक से उड़ा देना चाहते हैं तो उचित तो नहीं कर रहे हैं, और चाहे जो करते हों। इस ढाई हजार वर्ष तक की एकान्त निष्ठा को छोछालेदर कहते हैं ? किमाश्चयं-मतः परम् ।

आज हम कविता में विशुद्ध प्रकृति-प्रेमी हो गये हैं और धर्म में विशुद्ध ईश्वर-प्रेमी। यह प्रेम हम प्रेम के लिए नहीं कर रहे हैं, नैतिकता के लिए कर रहे हैं। शिलर (Schiller) कहते हैं—*This kind of pleasure at the sight of nature is not an asthetic pleasure but a moral one, for it is arrived at by means of an idea. Whence comes this different sense? How is it that we who in every thing related to nature are inferiors to the ancients, should pay such homage to her, should cling so heartily to her and be able to embrace the inanimate world with such warmth of feeling? It is not our greater conformity to nature but on the contrary, the opposition to her...* which is inherent in our conditions and customs that impels us to find some satisfaction in the physical world. [प्रकृति में इस श्रेणी का आनन्द हम सौन्दर्य-बोध की ओर से नहीं पाते; पाते हैं नैतिकता की ओर से। क्योंकि यह एक विशेष धारणा से प्राप्त हुआ है। किस प्रकार प्राचीन लोगों की ओर हमारी धारणाओं में अन्तर आ उपस्थित हुआ ? जहाँ तक प्रकृति से सम्बन्ध है, हम उनसे निम्नतर ही हैं। फिर भी हम प्रकृति को अपना अर्घ्य चढ़ा रहे हैं, अनुभूति की ओर से जड़-जगत् को आतिथ्य करने जा रहे हैं। इसका मतलब क्या है ? यह प्रकृति के साथ हमारे बृहत्तर योग से नहीं हुआ है, बल्कि उलटे, इसलिए हो सका है कि आचार-व्यवहार में हम प्रकृति के विरोधी हो गये हैं और आज उसी भौतिक-जगत् के भीतर कुछ सन्तुष्टि खोजने की चेष्टा हो रही है।]

शिलर के इस कथन में प्रकृति के साथ ईश्वर को भी जोड़ देने की जरूरत जान पड़ती है। ब्रजभाषा-कविता पर विचार करते समय हमें ईश्वर-प्रेम के इस आधुनिक दृष्टिकोण का सहारा नहीं लेना चाहिए।



सूरदास : स्फुट रचनाएँ

सूरकाव्य : प्रेरणा और स्रोत

सूरदास के बारे में इन दिनों काफी लिखा जा रहा है। उनकी भाषा से लेकर भक्ति तक सभी पक्षों पर और ऐसे भी पक्षों पर जिनसे सूरदास का बहुत दूर का ही सम्बन्ध है, बहुत लिखा गया है और लिखा जा रहा है। ऐसी स्थिति में कोई नयी बात कहना बहुत ही मुश्किल काम है। परन्तु कुछ-न-कुछ कहने का प्रयत्न करना ही पड़ेगा। पुरानी जानकारी को भी नये सिरे से सजाने में कुछ नवीनता आ जाती है, ऐसा कहा जाता है। पर इसमें नये सिरे से सजाने की कला आनी चाहिए, जो मुझे कम ही आती है। पर प्रयत्न तो करना ही चाहिए, वही कर रहा हूँ।

सूरदास महाप्रभु बल्लभाचार्यजी के शिष्य थे और लगभग समवयस्क थे। वार्त्ता-साहित्य से पता चलता है कि वे काफी बड़ी उम्र में अपने महान् गुरु के सम्पर्क में आये थे। इसके पहले भी वे भक्ति-परक गीतों की रचना करते थे। उनके शिष्य भी थे। महाप्रभु बल्लभाचार्य के सम्पर्क में आने का परिणाम यह हुआ कि पहले के दैन्य-परक भजनों का लिखा जाना बन्द हो गया और गुरु के आदेश और उपदेश को शिरसा स्वीकार कर उन्होंने लीला-गान शुरू किया। 'श्रम हूँ सब पतितन की टीको' जैसे दैन्य-परक पदों की रचना बन्द हो गयी और भगवान् श्रीकृष्ण की विविध लीलाओं की पदरचना की बाढ़ आ गयी। 'सूरसागर' इन्हीं और भगवान् के अन्य अवतारों की लीला-विषयक पदों का भण्डार है। उनके दैन्य-परक और धिनयमूलक कुछ पद इसमें अब भी मुरक्षित हैं और जो अनुमानतः पहले की रचनाओं के चुने हुए पदों का संकलन है। मुख्य वर्ण्य विषय श्रीकृष्ण, श्रीराधा तथा अन्य गोपियों की प्रेम-लीलाएँ हैं। सूरदास का मन इन्हीं में रमता है। इन्हीं लीला-पदों में उनका कवि-हृदय अपनत्व अनुभव करता है। महान् गुरु के सम्पर्क में आने का सबसे बड़ा सुखद परिणाम यह हुआ कि उन्हें अपने 'स्वभाव' का पता चल गया। कहते हैं कि महाप्रभु बल्लभाचार्य ने उन्हें अपनी भागवत पर लिगी सुयोधिनी टीका के आरम्भिक अंश का ही उपदेश दिया था। बाद में सूरदास ने बहुत कुछ सीखा-मुना होगा, लेकिन उनके 'स्वभाव' उद्रेक के लिए उतना ही :-

हुआ। विद्वानों ने 'सूरसागर' के पदों में महाप्रभु वल्लभाचार्य के दार्शनिक सिद्धान्तों को खोजने का भी प्रयत्न किया है। पर सही बात यह है कि लीला-विषयक मूल सिद्धान्त के अतिरिक्त 'सूरसागर' में अन्य दार्शनिक सिद्धान्तों की बहुत स्पष्ट चर्चा नहीं है। लगता है दार्शनिक तत्त्ववाद में उन्हें विशेष रुचि नहीं थी। लीला-विषयक सिद्धान्त उनके कवि-हृदय के अनुकूल भी था और पर्याप्त भी था। महाप्रभु के निकट आ जाने के पहले ही वे अन्धे हो चुके थे। सम्प्रदाय के विद्वान् तो उन्हें जन्मान्ध ही मानते हैं। इसलिए स्वयं ग्रन्थों का अध्ययन करने का उनका रास्ता बन्द ही था। स्वाभाविक ही है कि वे अन्तर्दृष्टि का अधिक आश्रय ले सके थे। बाह्य-साधन अर्थात् शास्त्रों का अध्ययन उनके लिए केवल दूसरों से सुनकर ही आश्रय बन सकता था। उधर उनका मन रमा नहीं।

इस कहानी का एक अर्थ यह भी हो सकता है कि महाप्रभु के सम्प्रदाय में उनके उन्हीं पदों को सुरक्षित किया गया जो लीला-विषयक थे, क्योंकि सम्प्रदाय में उन्हें ही मान्यता दी गयी। जो पद आत्म-दैव्य के थे उन्हें छोड़ दिया गया; क्योंकि महाप्रभु वल्लभाचार्य उनके प्रति वितृष्णा प्रकट कर चुके थे। नतीजा यह हुआ कि उनके आत्म-परक पद उपेक्षित हो गये। शायद परवर्ती जीवन में सूरदास को भी उन पदों से वितृष्णा हो गयी हो। जो पद फिर भी बच रहे हैं, वह हमारे लिए थोड़े ही सहायक सिद्ध होते हैं।

उन दिनों संस्कृत में लिखनेवाले महान् प्रतिभाशाली आचार्य भाष्य और टीका लिखने में व्यस्त थे। दसवीं शताब्दी के बाद टीका-युग ही शक्तिशाली हो चुका था। विद्वानों और प्रवीण विचारकों के मन में यह बात घर कर गयी थी कि जो कुछ अच्छा या नया कहना था, उसे पहले के ऋषियों और आचार्यों ने कह दिया है। इस घोर कलिकाल में पुरानी बातों की अपने ढंग से नयी व्याख्या-भर की जा सकती है। श्रुति-सम्मत होना बड़ी बात है। कुछ भी ऐसा नहीं कहना या मानना चाहिए जो श्रुति-सम्मत न हो और प्राचीन या आप्त समझे जानेवाले ऋषि-मुनियों के प्रतिपादित सिद्धान्त के प्रतिकूल पड़ता हो। दर्शन हो या धर्मशास्त्र, ज्योतिष हो या आयुर्वेद, सबका श्रुति-सम्मत या आप्त-अनुमोदित होना आवश्यक माना जाने लगा। नयी बात कही ही नहीं गयी, ऐसा नहीं था; पर सबको श्रुति-सम्मत बताना आवश्यक हो गया था। उन दिनों सबसे बड़ा दोष वेद-बाह्य होना था।

इसकी प्रतिक्रिया भी बड़ी तीव्र थी। बहुत-से सम्प्रदाय तब भी थे जिनमें श्रुतियों की सिल्ली उढ़ायी गयी थी। यह अवान्तर प्रसंग होगा। धीरे-धीरे प्रत्येक सम्प्रदाय अपने को श्रुति-सम्मत सिद्ध करने पर ही अधिक बल देने लगा। भक्ति-सम्प्रदायों में यह बात और भी प्रबल रूप में प्रकट हुई। महान् शंकराचार्य ने अपने शक्तिशाली भाष्यों में अद्वैतवाद—जिसे थोड़ा हीन साबित करने के लिए 'माया-वाद' भी कहा जाने लगा था—की स्थापना की। यह बात उन्होंने ग्यारह उपनिषदों, ब्रह्मसूत्र और भगवद्गीता के भाष्यों में गिद्ध की। वैष्णव मत पर द्रव्यकी तीव्र प्रतिक्रिया हुई। भक्ति के लिए अद्वैतवाद बहुत अच्छा आधार नहीं माना जा

सकना था। आवश्यक हो गया कि शंकर-अद्वैतवाद या मायावाद का प्रत्याख्यान उन्हीं ग्रन्थों के भाष्य या टीका द्वारा किया जाये जिन पर स्वयं शंकराचार्य ने भाष्य लिखे थे। इन ग्रन्थों को तीन प्रस्थान या 'प्रस्थानत्रयी' कहते थे। इन तीन प्रस्थानों का अर्थात् (1) ग्यारह उपनिषद्, (2) ब्रह्मसूत्र और (3) श्रीमद्भगवद्गीता का समर्थन पाये बिना कोई सम्प्रदाय मान्य नहीं होता था। कभी किसी एक या दो प्रस्थानों का टीका से भी काम चल जाता था, पर तीनों पर भाष्य, टीका या तिलक अत्युत्तम माना जाता था। कहते हैं कि श्री महाप्रभु चैतन्यदेव के 'अचिन्त्य भेदाभेद' का समर्थन कोई भाष्य नहीं था और इसीलिए उस सम्प्रदाय को जब शास्त्र-सम्मत मतों में स्थान नहीं दिया जाना लगा तो बलदेव विद्याभूषण ने रातों-रात वेदान्तसूत्र पर भाष्य लिख डाला और इस प्रकार शास्त्र-सम्मत सम्प्रदायों में स्थान बनाया। इन टीकाओं या तिलकों का प्रतीक तिलक धारण करना हर सम्प्रदाय के लिए आवश्यक था।

महाप्रभु चैतन्यदेव अत्यन्त प्रेमिक स्वभाव के भगवद्भक्त थे। उनके सम्प्रदाय ग्रामी शिक्ष-प्रशिष्यों में 'भागवत महापुराण' का बड़ा मान था। उन लोगों ने भागवत को ही एकमात्र शास्त्र स्वीकार किया था और भगवान् के प्रति अहैतुक प्रेम को सबसे बड़ा पुरुषार्थ माना था— 'शास्त्रं भागवतं पुराणममल प्रेमापुमर्थो महान्।' इसलिए ही कदाचित् आरम्भ में उन्होंने प्रस्थानत्रयी का भाष्य नहीं लिखा। यद्यपि प्रस्थानत्रयी की महिमा उन लोगों को भी मान्य थी।

परन्तु महाप्रभु बल्लभाचार्य ने गुरु से प्रस्थानत्रयी का भाष्य लिखा। इतना उन्होंने और किया कि श्रीमद्भागवत को एक प्रस्थान मानकर प्रस्थानों की सख्या चार कर दी और 'प्रस्थान चतुष्टय' नाम दिया। अपने तत्त्वायंदीप निबन्ध में प्रमाण-रूप में चारों प्रस्थानों की बात कही है—

वेदाः श्रीकृष्णवाक्यानि व्याससूत्राणि चैव हि।

समाधिभाषा व्यासस्य प्रमाणं तच्चतुष्टयम् ॥ (1-7)

उपनिषद् वेद ही हैं। सो, प्रमाण चतुष्टय हुए : (1) वेद, (2) श्रीकृष्ण वाक्य अर्थात् भगवद्गीता, (3) व्याससूत्र अर्थात् ब्रह्मसूत्र, और (4) व्यास की समाधि-भाषा अर्थात् श्रीमद्भागवत। इनमें भागवत की प्रमाण-रूप में स्वीकार किया गया है। मध्यकाल में यह सर्वाधिक प्रभावशाली ग्रन्थ रहा है। यह ग्रन्थ का अर्थ ग्रन्थ है। जो कोई भी इसका लेखक रहा हो, निःसन्देह वह महाविद्वान् होने के साथ महाकर्त्ता भी था। उपनिषद् के तत्त्वज्ञान और व्याससूत्र की भाषा दोनों शास्त्रों के सुविचारित मत दग ग्रन्थ में गहरा दर्शन के साथ दग प्रमाण धुन-मिलकर प्रकट हुए हैं कि इसे 'समाधिवार्ता' या 'समाधि-वार्ता' कहना बिल्कुल उचित है। ब्रह्मसूत्र और भागवत दोनों ही अत्यन्त महत्त्व के ग्रन्थ हैं। वेदों में जहाँ तक सम्मत तत्त्व-विज्ञान का सम्बन्ध है, वेदों में भागवत का प्रभावित करनेवाला श्रीकृष्ण की वार्ता का महत्त्व ही है। अतः वेदों में भागवत का प्रमाण-रूप में स्वीकार किया गया है।

करके अन्तरतर को उल्लसित करनेवाला समाधि-काव्य है। समाधान केवल प्रतीति उत्पन्न कराता है और समाधि अनुभूति प्रदान करती है। एक बुद्धि का विषय है, दूसरा बोध का। ऐसे महान् ग्रन्थ को व्यास की समाधि-भाषा कहना सर्वथा उचित ही है। महाप्रभु वल्लभाचार्य ने केवल यही नहीं कहा कि यह एक (अतिरिक्त) प्रस्थान है, बल्कि यह भी कहा कि केवल एक, दो या तीन प्रस्थानों को ही प्रमाण मानना पर्याप्त नहीं है। किसी मत की ग्राहकता के लिए यह आवश्यक है कि वह चारों का अविरोधी हो, क्योंकि एक में यदि सन्देह रह जाय तो वह दूसरों के द्वारा ही दूर होता है। इसमें भी चारों उत्तरोत्तर अधिक प्रामाणिक हैं।

“वेद, गीता, ब्रह्मसूत्र और भागवत इन चारों प्रमाणों में प्रत्येक उत्तरवर्ती (परवर्ती) प्रमाण पूर्ववर्ती प्रमाणों में उत्पन्न होनेवाले सन्देह का निराकरण करने-वाला है। जो मत इन चार प्रमाणों के अविरुद्ध है, वही ग्राह्य है। जो इनके विपरीत है, वह अमान्य है।”

उत्तर पूर्वं सन्देहवारक परिकीर्तितम्।

अविरुद्ध यत्वस्य प्रमाणं तच्च नान्यथा।

एतद्विरुद्धं यत्सर्वं न तन्मान्यं कथंचन ॥ (1-8)

इसका मतलब यह है कि श्रीमद् वल्लभाचार्य के मत से भागवत केवल एक चौथा प्रस्थान ही नहीं है, बल्कि सबके सन्देहों का निराकरण करनेवाला व सर्वोत्तम प्रमाण है।

इतनी बड़ी बात कहने का अधिकार उन्हें था। उनकी सुबोधिनी टीका से स्पष्ट है कि भागवत को परम प्रमाण मानने का साहस, विद्या और निष्ठा उनमें भरपूर मात्रा में थी। ऐसे ही महान् गुरु के प्रेरणादायक सान्निध्य में आकर सूरदास ने लीला-गान को अपनाया था। स्पष्ट है कि गुरु के महान् सन्देश को वहन करने और लोक-गोचर करने की अद्भुत शक्ति सूरदास में भी भरपूर मात्रा में थी।

यहाँ एक बात भागवत के प्रसंग में और कह लेनी चाहिए। लीलाकथा को ही, ‘चौरासी वैष्णवन की वार्ता’ के अनुसार, महाप्रभु वल्लभाचार्य ने सूरदास को भागवत के सारमर्म के रूप में बताया था। नि सन्देह भागवत की अपूर्वता, प्रथम तीन प्रस्थानों की अपेक्षा में, लीला-रस के आस्वादन पर बल देने में है :

ससारं सिन्धुमतिदुस्तरमुत्तितीर्थोः

नान्यः प्लवो भगवतः पुरुषोत्तमस्य।

लीलाकथारसं निषेवणमन्तरेण

पुंमो भवेद्विषयदुःखदवादितस्य ॥

[अति दुस्तर संसार-सिन्धु को पार करने के इच्छुक, विविध दुःखदायी दावाग्नियों से पीड़ित मनुष्य के लिए भगवान् पुरुषोत्तम (श्रीकृष्ण) की लीला-कथाओं से भिन्न कोई दूसरी नाव नहीं है।]

यह भागवत का विशिष्ट सन्देश है। लीला-कथा ऊपर-ऊपर से देखने पर प्राकृत जन के चरित के समान लगती है, पर भागवत में बताया गया है कि वस्तुतः

वे वैसी नहीं हैं, उनका अर्थ गहराई में है। इसीलिए इस लीला-कथात्मक काव्य को व्यास की समाधि-भाषा कहा गया है। समाधि-भाषा ऊपर-ऊपर से विसंगत दिखने पर भी गम्भीर अर्थ देती है।

बौद्ध सिद्धों की सन्ध्या-भाषा का नाम निश्चय ही आपने सुना होगा। महा-महोपाध्याय प. हरप्रसाद शास्त्री तक ने इस शब्द को समझने में गलती की थी। वे बता गये हैं कि जिस भाषा का स्वरूप सन्ध्याकाल-जैसा ही थोड़ा-थोड़ा प्रकाश, थोड़ा-थोड़ा अन्धकार से क्षिलमिल रहता है, वैसा ही रूप इस भाषा का है। कुछ-कुछ स्पष्ट, कुछ-कुछ अस्पष्टता से आवृत। प्रण्डितों को इस अर्थ से सन्तोष नहीं हुआ था; महामहोपाध्याय प. विधुनेश्वर शास्त्री ने बताया था कि यह शब्द 'सन्ध्याय' (अभिप्रेत्य) शब्द से निकला हुआ है। मुझे भी यह दूसरा अर्थ कभी ठीक लगा था; पर अब लगता है कि 'सन्ध्या-भाषा' वस्तुतः 'समाधि-भाषा' का ही अपभ्रंश रूप है, अर्थात् भागवत जिस प्रकार ऊपर-ऊपर से दिखनेवाले अर्थ से भिन्न अतिविशिष्ट अर्थ को प्रकाशित करता है, उसी प्रकार सिद्धों की यह 'सन्ध्या-भाषा' भी है। ऊपर-ऊपर से विसंगत किन्तु महान् रहस्यपरक अर्थ की प्रकाशिका समाधि-भाषा ही 'सन्ध्या-भाषा' है।

सो, भागवत व्यास की समाधि-भाषा है। 'सूरसागर' में ऐसा नहीं है, लेकिन सूरदास जानते हैं कि वे भागवत में वर्णित लीलाओं का ही अपने ढंग से गान कर रहे हैं। वे यह भी जानते हैं कि भागवत की लीलाओं का गम्भीर अर्थ है। इसलिए प्रायः अपने लीलागान के अन्त में वे पाठकों को सावधान कर देते हैं कि सूरदास के स्वामी श्यामुन्दर की इन लीलाओं को, (जो 'समाधि-भाषा' में कही गयी लीलाओं का अनुकयन मात्र है), वे प्राकृत जन का आचरण न समझे। ये वस्तुतः पुरुषोत्तम की अलौकिक लीलाएँ हैं। वे कवि हैं, समाधि-भाषा की सम-क्षता का भ्रम उनके मन में नहीं है, पर वे यह भी नहीं चाहते कि लोग इस लीला-गान को कोरी कवि-कल्पना मान लें। इसीलिए वे बार-बार अपने पाठकों को आगाह करते रहते हैं। आधुनिक समालोचक, जो इस पृष्ठभूमि को नहीं जानता, इन बार-बार सावधान करनेवाली बातों से झुंझलाता है। कभी-कभी वह इसे रसभंग का हेतु भी मान लेता है; क्योंकि अगर इस तथ्य को न गमना जाय तो ये सावधान-वाणियाँ कवि-कर्म की परिपन्थी ही लगेंगी। भागवत में भी सावधान-वाणियाँ क्वचित्-कदाचित् ही मिलती हैं। वह समाधि-भाषा है। 'सूरसागर' में ये बार-बार मिलती हैं, क्योंकि कवि अपनी रचना को समाधि-भाषा नहीं मानता और उसे बराबर लगता रहता है कि उसकी रचना का प्राकृत जन-गुणन माने जाने की आशंका है। वह इसीलिए सावधान करना आवश्यक समझता है। 'सूरसागर' भागवत से केवल इसी बात में नहीं, अनेक दृष्टियों में भिन्न है। महाप्रभु वल्लभाचार्य और अन्य आचार्यों ने भागवत के सिद्धांत और उनकी वर्णित लीलाओं का बहुत सूक्ष्म विश्लेषण किया था। उनके सूक्ष्म विश्लेषण 'सूरसागर' में नहीं मिलेंगे। कुछ बातें उसमें ऐसी भी हैं, जिन्हें सूक्ष्म विश्लेषण में भी नहीं मिलेंगे।

है। इसका क्या कारण हो सकता है? यह विचारणीय है।

असल में 'सूरसागर' शास्त्रीय वैष्णव भक्ति-शास्त्र से प्रेरणा अवश्य लेता है; पर शास्त्रीय की अपेक्षा लोक-धर्म के अधिक निकट है। उसकी भाषा, छन्द, पात्र और विचार-सरणि शास्त्रीय विश्लेषण की अपेक्षा लोक-व्यवहार के बहुत निकट-पर्यवेक्षण से अधिक प्रभावित है। हिन्दीप्रदेश के लोक-गीतों में वैष्णव भक्ति, तथापि श्रीकृष्णलीला का प्रवेश, महाप्रभु बल्लभाचार्य से बहुत पहले हो चुका था। क्यों पहले आचार्य रामचन्द्र धुक्ल ने अनुमान किया था कि 'सूरसागर' के पद किसी पुरानी लोक-परम्परा के गीतों का माजित रूप है। एकाएक ऐसी व्यवस्थित और माजित भाषा का प्रादुर्भाव नहीं हो सकता। इसका यह मतलब नहीं है कि ये गान सूरदास के रचे नहीं हैं। इसका मतलब यह है कि इस प्रकार की प्रेम-गीतियाँ, जिनमें कुछ प्रेम और विरह की अनुभूतियों का मार्मिक चित्रण था, पहले से ही लोक में प्रचलित थी। महाप्रभु बल्लभाचार्य-जैसे मनीषियों के सम्पर्क में आकर भक्त कवियों ने उन्हें व्यवस्थित भक्ति-परक गानों का रूप दिया। अब हमारे पास ऐसी बहुत सामग्री है जिसके आधार पर इस बात की प्रामाणिकता विश्वसनीय हो रही है। महायान बौद्ध-मार्ग यद्यपि लुप्त हो गया था, पर उसके भक्ति-सिद्धान्त की छाप लोक-जीवन पर थी। बल्लभाचार्य और चैतन्यदेव-जैसे महापण्डित साधकों के शास्त्रीय मत का सहारा पाते ही वह नये तेज से दीप्त हो उठा। उसका मूल स्वरूप लोकधर्म का बना रहा। 'सूरसागर' की लीला-भाषा की प्रेरणा अवश्य 'श्रीमद्भागवत' से मिली, पर बहुत-सी बातें, उस समय उत्तर भारत के लोकधर्म की बनी रही और ऐसी बहुत-सी बातें जो परवर्ती वैष्णव आचार्यों की उद्भावनाएँ थी और जिनका मूल श्रीमद्भागवत से बाहर था, इसमें छूट गयी। उन्हें लेने का प्रयास भी नहीं हुआ।

श्री बल्लभाचार्य ने अनेक शास्त्र-वाक्यों के प्रमाण के आधार पर यह सिद्ध किया है कि माया और अविद्या दोनों ही भगवान् की शक्ति होने पर भी भिन्न-भिन्न हैं। अद्वैतवादियों के हिसाब से उनमें अभिन्नता है। श्रीमद्भागवत के अनुसार यह ठीक है, क्योंकि दशमस्कन्ध के उनतालीसवें अध्याय में भगवान् को अपनी जिन शक्तियों से निषेवित कहा गया है उनमें अविद्या और माया इन दो शक्तियों को असंग बताया गया है :

श्रिया पुष्ट्या गिरा कान्त्या कीर्त्या तुष्ट्येतयोर्जया ।

विद्याङ्विद्यया शक्त्या मायया च निषेवितम् । (भा. 10 । 39 । 5)

संसार अविद्या-जन्य है और प्रपंच माया-जन्य। इसलिए संसार भ्रम है, परन्तु प्रपंच सत्य। संसार से मुक्ति की इच्छा करनी चाहिए। जीव में अहंता, ममता आदि विकार होते हैं जिससे वह अविद्या (गलत जानकारी) के कारण मोह-ग्रस्त हो जाता है। संसार सिन्धु से पार होने के लिए, जैसा कि पहले ही बताया गया है, भगवान् के लीलाकथा-रस का आस्वादन एकमात्र साधन है, पर प्रपंच माया-जन्य है और सत्य है। वह रहेगा। उसका विलोप सम्भव नहीं है। संसार और

प्रपंच का यह सूक्ष्म भेद बल्लभाचार्य के तत्त्व-दर्शन को अद्वैत-वेदान्तियों के दर्शन से भिन्न करता है। वे लोग प्रपंच को भी मिथ्या मानते हैं। पर सूरदास इस प्रकार के किसी भेद की चर्चा, मेरी जानकारी में, नहीं करते। वे भवसागर—जो ससार का ही समुद्र-परक रूपक है—की चर्चा तो करते हैं और उतनी दूर तक बल्लभाचार्य के तत्त्व-दर्शन के अनुकूल ही हैं; पर प्रपंच की कोई नामतः चर्चा नहीं करते। लोकधर्म में ससार और प्रपंच के सूक्ष्म भेद का कोई अस्तित्व नहीं था। वहाँ भवसागर एक स्पष्ट धारणा है और वह भगवान् से भिन्न मोह पैदा करनेवाला जगत्, यम-यातना और मनुष्य का स्वयं उत्पन्न किया हुआ अहता-भमता का जजाल, एक ही है। सूरदास इस बात में भी लोक-विश्वास के अधिक निकट हैं। वे भवसागर को प्रपंच से अलग नहीं समझते। अनेक प्रकार की नरक-यातनाओं में उनका विश्वास है। परन्तु भगवान् की खोला के गान को यम-यातना और नरक-भोग के मूल्य पर काम्य मानते हैं। उनके लिए तो भगवान् से उद्धार पाने का एक ही साधन है—शुद्ध मन से भगवान् का स्मरण :

गनिका किये कौन व्रत संघम शुरुहित नाम पढावै ।

मनसा करि सुमिरो गज बपुरो ग्राह परम गति पावै ।

यज्ञ, याग, तीर्थ, व्रत सब ठीक हैं, पर भजन के सामने उनका कितना मूल्य है ! यम-यातना से उद्धार पाने का एक ही उपाय है —भगवन्त-भजन :

काहे को अश्वमेध यज्ञ कीजै, गयाश्राद्ध, काशी-केदार

प्राग कल्प माधे करवत दै, चन्दा तरनि ग्रहन् लछवार

सूरदास भगवन्त-भजन बिनु, यम के दूत कौन काटै पार ।

सूरदास की यम-यातना भी भवसागर का ही परिणाम है। परन्तु भगवत्-लीला-प्रेम की महिमा के आगे वे यम-यातना की विकरालता को उपेक्षणीय बतलाते हैं।

ऐसो कय करिहो गोपाल ।

मनसा नाथ मनोरथ दाता हो प्रभु दीनदयाल ।

चरननि चित्तनिरन्तर अनुरत रसना चरित रसाल ।

लोचन सजल प्रेम पुलकित तन कर कजन दस माल ।

ऐसो रहत लिखत छन-छन यम अपनो भायो भाल ।

सूर सुजस-रागी न डरत मन सुनि यातना करात ॥

सूरदास के पहले भी और बाद में भी व्रज-क्षेत्र में देवीपूजा, मन्त्र-तन्त्र और टीना-टोटका का प्रभाव था। ऐसा अनुमान किया जा सकता है कि शाक्य-मत की अनेक देवियों और देवताओं को वैष्णव मत में स्थान मिला। वैष्णव सम्प्रदायों में, विदोपकर गोड़ीय सम्प्रदाय में, गोपियों और उनकी यूथेस्वरियों का विस्तार-पूर्वक वर्णन किया गया है। महाप्रभु बल्लभाचार्य ने गोपियों की उन्नीस श्रेणियाँ बतायी हैं—सात्त्विक स्वभाव की, राजस स्वभाव की, तामस स्वभाव की। तीन श्रेणियों में प्रत्येक के प्रधान के साथ गौण गुणों के मिश्रण से प्रत्येक के छ-छ भेद होते हैं। इस प्रकार अठारह प्रकार के स्वभाववाली गोपियाँ हुईं। इनके अतिरिक्त

निर्गुण स्वभाव का एक ही भेद है। इस प्रकार कुल उन्नीस श्रेणियाँ हैं। 'सूरसागर' में इस प्रकार के पद का कोई सन्धान नहीं मिलता। यह और बात है कि लीला-गान के प्रसंग में उन्होंने जिन गोवियों की चर्चा की है, उनमें से किसी-किसी को इन भेदों के अन्तर्गत मान लिया जाय।

कुछ नाम सूरदास में भी मिल जाते हैं, पर बहुत थोड़े। ये नाम हैं: चन्द्रावली, ललिता, ('सूरसागर'-3525), सीता (3528), चन्द्रावली, संज्ञावली, ललिता, चन्द्रप्रभा (3520), ललिता, विशाखा (3451, 3455) और,

इन्दा, विन्दा, राधिका स्यामा कामा नारि।

ललिता औ चन्द्रावली सखिन मध्य सुकुमारि।

एक पद में तो कई सखियों के नाम गिनाये गये हैं: स्यामा, कामा, चतुरा, नवला, प्रमदा, सुमदा, मुपमा, सीता, अवधा, नन्दा, वृन्दा, कमला, यमुना, तारा, विमला, चन्द्रा, चन्द्रावली, अमला, अम्बा, जुहिला, चम्पा, शाना, माना, प्रेमा, रूपा, क्षमा, हसा (2626) इत्यादि। इनमें बहुत-से नाम पुराणों में मिल जाते हैं। कुछ की पहचान गौडीय वैष्णव² की लम्बी सूची में मिल जाती है। परन्तु बहुत-से नाम नये हैं और निश्चय ही सूरदास ने अपने हृद-गिर्द के लोक-जीवन से लिये हैं। जो बात यहाँ विशेष रूप से उल्लेख्य है वह यह है कि सूरदास के बहुत पहले तन्त्र-शास्त्रो (शाक्त आगमो) में विशेष रूप से सम्मानित देवियाँ वैष्णव-साधना में विशेष रूप और स्वभाव लेकर गृहीत हो गयी थी। 'पद्मपुराण', जो निश्चय ही बल्लभाचार्य से बहुत पहले अपना वर्तमान रूप ग्रहण कर चुका था और जिसके श्लोकों को अपनी बात के समर्थन के लिए उन्होंने प्रमाण रूप से बहुशः उद्धृत किया है, इन शाक्तागमों की बहु-सम्मानित देवियों को वैष्णव-आगमों में सम्मिलित कर चुका था। 'सूरसागर' में राधा की जिस सखी को बहुत बार और बड़े अन्तरंग गौरव के साथ स्वीकार किया गया है, वे हैं ललिता। ललिता शाक्त आगमों में बहुत सम्मानित देवी है। शिव की जो लीला-शक्ति विश्व की सुन्दर रूप में रचना करती है उसी का नाम ललिता है। 'ललिता सहस्रनाम' में इनकी स्तुति में कहा गया है:

‘लीला ते लोक-रचना सखा ते चिन्मयः शिवः।’

सो, यह महिमामयी ललितादेवी राधा की अत्यन्त अन्तरंग सखी कही गयी है। 'सूरसागर' में वे कृष्ण को राधा से मिलाने में सहायक बतायी गयी हैं। विचित्र बात यह है कि उनको देखकर ही श्रीकृष्ण बहुत-कुछ समझ जाते हैं।

ललिता मुख चितवत मुसकाने।

आपु हँसी पिय मुख पहचानत दुहुँन मनहि मन जाने।

इस प्रकार 'दुहुँन मनहि मन जाने' का रहस्य शाक्त आगमो और 'पद्मपुराण' की गवाही पर जाना जा सकता है। वहाँ बताया गया है कि ललिता और श्रीकृष्ण

1. गुरदास के गम-नामधिका गौडीय भक्तों के वर्गीकरण के बारे में कुछ विस्तृत विवरण आगे दिया गया है।

वस्तुतः अभिन्न है—‘ललिता पुरुषाकारा कृष्णविग्रहा’ अर्थात् ललिता ही पुरुष-रूप में श्रीकृष्ण का शरीर धारण करती है।

इस प्रसंग में ‘पद्मपुराण’ में नारद और अर्जुन के उपाख्यान स्मरणीय हैं। ये उपाख्यान किसी लोक-कथा के शास्त्रीय रूप जान पड़ते हैं और किसी पुराने युग की याद दिलाने लगते हैं, जब शाक्त विश्वास वैष्णव-रूप में आत्मप्रकाश करने लगे थे। ‘पद्मपुराण’ के पातालखण्ड के 75वें अध्याय में बताया गया है कि नारद ब्रह्मा के आदेश से बृन्दावन का रहस्य जानने के लिए महाविष्णु के पास गये। वहाँ उन्होंने अमृतसरोवर में नारद को स्नान कराया। स्नान करते ही नारद सुन्दरी स्त्री के रूप में हो गये। वहाँ उन्हें बहुत-सी और सुन्दरियाँ भी दिखीं। एक ने उन्हें श्रीकृष्ण के पास पहुँचाया। उन्होंने अपना परिचय देते हुए अपने को ‘तुर्यातीता निष्कला’ ललितादेवी बताया। श्रीकृष्ण का धार्मिकन पाकर स्त्री-वेशी नारद को परम सुख प्राप्त हुआ। यहाँ ललिता और श्रीकृष्ण में तथा ललिता और राधा में अभेद बताया गया है—तीनों एक ही हैं। ललिता जो त्रिपुरसुन्दरी से अभिन्न है, यहाँ पूर्ण रूप से राधा के साथ एक हो गयी है। इसी प्रकार अर्जुन को भी एक बार श्रीकृष्ण के दिव्य लीला-वपु को देखने की आकांक्षा हुई। श्रीकृष्ण ने उन्हें महा-त्रिपुरसुन्दरी का कृपा-प्रसाद पाने की सलाह दी। ये ही अनुग्रह करें तो यह अभिलाषा पूरी हो सकती है। गोपी हुए बिना यह सुख नहीं मिल सकता और महात्रिपुरसुन्दरी की कृपा के बिना गोपी-रूप पाना सम्भव नहीं है (‘पद्मपुराण’, पातालखण्ड 74, 18-20)। फिर अर्जुन महात्रिपुरसुन्दरी के पादुकातल की शरण गये जहाँ उन्हें कुलकुण्ड में स्नान कराया गया और वाला मन्त्र का उपदेश दिया गया। फिर वे उनको गोलोक के भी ऊपर स्थित बृन्दावन में ले गयी और राधा-मन्त्र का उपदेश देकर श्रीकृष्ण के सामने ले गयी। तब कहीं जाकर अर्जुन को श्रीकृष्ण का ‘रहोरमण’ रूप दिखायी दिया। (वही)

इन उपाख्यानों से लोक में अत्यन्त प्रचलित शाक्त देवियों का वैष्णव रूप प्राप्त होने का अनुमान होता है। परन्तु पुराण में उनका यह रूप प्राप्त करने के बावजूद लोक में शाक्त देवियों के मूल रूप किसी-न-किसी रूप में जीवित थे। उनकी प्रतिष्ठा सूरदास ने देखी होगी। ‘सूरसागर’ में सभी गोपियों को और स्वयं राधा को भी वर-रूप में श्रीकृष्ण को प्राप्त करने के उद्देश्य से देवी और शिव की आराधना करते दिखाया गया है। उन्हें व्रत, संयम, नियम आदि का पालन करते भी दिखाया गया है। ये सारे प्रसंग लोक से ग्रहण किये जान पड़ते हैं। कहने का मतलब यह है कि सूरदास लीला-गान के समय शास्त्र की अपेक्षा लोक-जीवन पर अधिक आश्रित है।

श्री प्रमुदयाल मीतलजी ने ‘व्रज का सांस्कृतिक इतिहास’ नामक पुस्तक में दिखाया है कि ‘गणगौर की पूजा आज की कुमारी कन्याएँ धूमधाम से करती हैं। व्रज की कुमारियाँ चैत्र कृष्ण 1 (एक) को अपने-अपने घरों में मिट्टी अथवा लकड़ी की गोर-प्रतिमाएँ स्थापित कर प्रतिदिन उनकी पूजा करती हैं। प्रातःकाल होते

ही वे पूजा के लिए दूब और पुष्पों को लाने के लिए सामूहिक रूप में अपने घरों से निकल पड़ती हैं। उस समय वे 'गणगौर' के गीत गाती जाती हैं। सायंकाल वे गौर माता की आरती करती हुई फिर गीत गाती हैं। उस समय जो गीत गाये जाते हैं, उनकी प्रथम पक्तियाँ इस प्रकार हैं :

1. गौर, ए गणगौर माता, खोलो किवाड़, बाहर ठाड़ी तिहारी पूजनहारी।

2. गढ़ि लाई म्हारी गौर, छोटी सो खेलना।

गणगौर-पूजा का अन्तिम दिवस चैत्र शुक्ल 3 है। उस दिन सभी कुमारियाँ अपनी-अपनी गौर प्रतिमाओं को, सामूहिक रूप से गीत गाती हुई, किसी जलाशय पर ले जाती हैं और वहाँ उनका विसर्जन कर देती हैं। उसी दिन गणगौर का मेला भी होता है जिसमें कुमारी कन्याओं के साथ-ही-साथ सौभाग्यवती नारियाँ भी दूब सजधज कर भाग लेती हैं।

इसी प्रकार 'देवी-पूजन' चैत्र शुक्ल 1 से 8 तक व्रज के विभिन्न स्थानों में देवी-पूजा के लोकोत्सव होते हैं। चैत्र शुक्ल पक्ष का आरम्भ होते ही व्रज के सैकड़ों नर-नारी विविध देवियों की जात (यात्रा) को जाते हैं। उस समय वे स्त्री-वस्त्रो सहित पीले वस्त्र धारण कर घरों से निकलते हैं और देवी के गीत गाते हुए बड़ी श्रद्धापूर्वक यात्रा करते हैं। चैत्र शुक्ल 8 देवीपूजा का खास दिन है। उन दिनों जिन देवियों की यात्रा की जाती है, उनमें व्रज की नरी-संमरी, साचौली, करौली की कैलादेवी और नगरकोट की ज्वालाजी विशेष प्रसिद्ध हैं। इन देवियों के स्थानों में बड़े-बड़े मेले लगते हैं, जिनमें खाद्य पदार्थ और दैनिक उपयोग के सामान की दुकानों के अतिरिक्त, सबके मनोरंजन के लिए खेल-तमाशों की भी पूरी व्यवस्था होती है। इन स्थानों में आठ दिनों तक बड़ी भीड़-भाड़ और धूम-धाम रहती है। यात्रा से वापिस आने पर अनेक श्रद्धालु देवी-भक्त 'देवी का जागरण' करते हैं। उस समय रात-भर जागकर देवी के गीत गाये जाते हैं।

लांगुरिया देवी की 'जात' को जानेवाले यात्रीगण जो गीत गाते हैं, उनमें 'लागुर' या 'लागुरिया' नाम का प्रायः उल्लेख किया जाता है। 'लागुरिया' देवी का लाड़िला बेटा माना गया है, जिसके प्रति भक्ति-भावना प्रकट करना देवी की प्रमन्नता के लिए आवश्यक समझा जाता है। यह बड़ी विचित्र बात है कि 'लागुरिया' के प्रति मात्रियों की भावना वात्मन्य के साथ-ही-साथ शृंगाररस से पूर्ण होती है। श्रद्धापूर्वक देवी-पूजन को जानेवाले नर-नारी 'लांगुरिया' के नाम से रमिकतापूर्ण ही नहीं, बरन् अदलील गीनों का भी निर्माण गायन करते हैं। इस प्रकार के गीत देवी की प्रमन्नता के आवश्यक साधन माने जाते हैं। ग्रामीण जनता का विद्वान् है कि इस प्रकार के गीत गाये बिना न तो देवी प्रमन्न होती है और न 'जात' (यात्रा) ही सफल होती है। इस विचित्र विद्वान् के कारण यात्रा के लिए जानेवाली सोर-मण्डलियों में रमिकतापूर्ण व्यंग-विनोद एवं आमोद-प्रमोद का वातावरण बना रहता है। इस प्रकार के गीतों का एक कारण यह भी हो सकता है कि होनी के बाद गाये जाने में उन पर होनी के व्यंग-विनोद की छाया छापी

रहती है। यहाँ 'लांगुरिया' के गीतो की कुछ आरम्भिक पंक्तियाँ दी जाती हैं जिनमें उनकी रसिकतामयी भावना स्पष्ट रूप से व्यक्त होती है :

1. मैं मरूंगी जहर-विष खाय रे लांगुरिया, मति फँसि अइयो
काऊ और ते ।
2. करि लीजो तू दूसरी व्याह रे लांगुरिया, मेरे भरोसे मत रहिओ ।
3. नसे में लागुर आवैगो, नैकु ड्योडी-ड्योडी रहियो ।
4. अनोखी मालिन मैना, करै तो डरपै काहे कूँ ।
तेरे हाथ की मुदरी लागुर दर्ई है गढाई ॥
5. कोरी चूंदरिया मे दागु न लगइयो रे लांगुरिया ।

यह लांगुर या लांगुरिया नटखट प्रेमी है जो ब्रजभाषा-काव्य में बहुत परिचित है। भक्त-काव्यों में तो यह 'लंगर' श्रीकृष्ण का ही वाचक हो गया है, पर लोक-जीवन में 'लागुर' के साथ सम्बन्ध भी याद रखा गया है। बिहारी ने जब कहा था :

लरिका लैवे के मिसनु लंगर मो ढिग आय ।

गयी अचानक आगुरी छातिन छैल छुवाय ॥

तो लोक-जीवन से इस लंगर का सम्बन्ध स्पष्ट ही बना हुआ था। सूरदास लंगर, लंगराई, लंगरी आदि शब्दों का प्रयोग लोक-जीवन में व्याप्त लंगर या लागुरिया के चुहल के अर्थ में ही करते हैं।

कान्ह अब लंगराई ही जानी ।

मांगत दान दही की अब ली अब कछु औरी ठानी ।

× × ×

छाँड़ि देहु अंचरा फटिजैहै तुम को हम पहिचानी ॥

—सू. सा., 2092

ब्रज मे पराइ नारि रोकि राखी बनवारि,

जान नहि देत ही जू कौन ऐसी लंगरी ।

मांगत जोवनदान, भलै ही जू भले कान्ह,

मानत नहि कस आन, बसि ब्रज नमरी ॥—इत्यादि।

—वही, 2096

कई बार तो माता गोरी के लाड़ले पुत लागुरिया के व्यवहार की शिकायत के ढग पर ही गोपियाँ माता यशोदा से शिकायत करती हैं :

चली महरि पै सुंदरी उरहत लै हरि की ।

अवही बोलि बेंघादए लंगर यह लरिकी ॥

—सू. सा 2104

गोपियाँ भी 'लंगरिनि' हैं। यशोदा उनकी शिकायत सुनकर डाँटती हैं :

मेरी हरि कहैं दसहि वरस को, तुम जीवन मदमार्ता।

लाज नही आवति इन लंगरिनि, कैसे धों कहि आवति वानी।

—वही, 2106

सूरदास ने गोप-कुमारियों से ऐसा व्रत भी कराया है और लंगर नन्दलाल को उस उत्सव से जोड़ भी दिया है। 'पाइअ सद् भह्णओ' में 'लंगिमा' देसी शब्द मिलता है जिसका अर्थ है जवानों। इससे जान पड़ता है कि 'जवान' के लिए 'लंग' शब्द का प्रयोग हुआ करता होगा। बाद में यह शब्द नन्दलाल के लिए प्रयुक्त होने लगा। इसे लक्ष्मीश के साथ सम्बद्ध बनाने का कोई आधार नहीं मिलता।

'सूरसागर' में गोपियों का इतना अधिक विस्तारित वर्णन है कि इसे स्त्री-चरित्र का विशाल काव्य कहा जाय तो अनुचित नहीं होगा। माता के वास्तव्य में वह बेजोड़ तो है ही, प्रेमिका का, पत्नी का, कुमारी का, रानी का, गोपबधू का, परिहास-पेशला का, चुहल करनेवाली का, विरहिणी का, वासकसज्जा का, प्रोषित-पतिका का भी वह अद्भुत, स्वाभाविक और सरस चित्रण करता है। पर ये सब किसी नायिका-भेद के ग्रन्थ या ग्रन्थों पर आधारित नहीं है। सब कुछ लोक-जीवन के निपुण निरीक्षण पर आधारित है। सूरदास का लोक-जीवन का अद्भुत ज्ञान अपने ढंग का अनोखा और अद्वितीय है।

शक्ति-साधना के अनेक प्रतीक वैष्णव-साधना में आ गये थे। लोक-जीवन में भी वे विद्यमान थे। आज भी हैं। डा. सत्येन्द्र ने यज्ञ के लोक-जीवन में देवियों की पूजा, मन्त्र-तन्त्र और शक्ति-प्रतीकों को आधुनिक काल में भी व्यापक रूप से प्रचलित पाया है। एकाग्र उदाहरण दिये जा सकते हैं।

कदम्ब-वृक्ष श्रीकृष्ण और गोपियों की प्रेम-लीला में बहुत महत्वपूर्ण स्थान रखता है। सूरदास ने तो कदम्ब-वृक्ष के साथ श्रीकृष्ण और गोपियों की अनेक लीलाओं को जोड़ रखा है। मुधारवादियों में रोष संवार करनेवाली वस्त्र-हरण-लीला भी कदम्ब-वृक्ष के साथ जुड़ी हुई है। श्रीकृष्णचरित की 'अस्लील' कहनेवाले उन्नीसवीं और बीसवीं शताब्दी के मुधारवादी लोगों के बारे में ऐसी कहानियाँ प्रचलित हैं कि जिनके घर में या उमके आस-पास यह 'अस्लील' वृक्ष पाया जाता था उससे यहाँ ये लोग सामाजिक सद्भाव की रक्षा करने भी नहीं जाया करते थे। इस प्रकार कदम्ब-वृक्ष श्रीकृष्ण-लीला का प्रतीक ही बन गया है। पर यह वस्तुतः शक्ति आगमों का प्रतीक है। बहुत पुराने ग्रन्थ 'महानिर्वाणनन्त्र' में आदि-पतिन या ललिता को 'कदम्बवनसंचारा' और 'कदम्बवनवागिनी' कहा गया है। यह प्रतीक शक्ति आगमों में उठकर ललितादेवी के माय-साय वैष्णव-साधना का अंग बन गया है। भागवत और पञ्चपुराण आदि ग्रन्थों में हमने श्रीकृष्ण-लीला का अविच्छेद्य रूप धारण किया है और सूरदास के हाथों तो हमने और भी प्रेम-उद्देश्य रूप ग्रहण किया है। यह एक उदाहरण है जो शक्ति आगमों के वैष्णव स्थान पर जो दाना अधिक महत्व देता है कि बाद में लोग यह बात भूल ही गये कि यह पुनः और इसका वृक्ष विभीषणमय शक्ति-साधना का उपाय ही प्रतीक या चिह्न मात्र

उसे श्रीकृष्ण-लीला का बनना पड़ा है। इस कदम्ब ने व्रज-लीला को अत्यन्त मोहक रूप दिया है। शाक्त-साधना में वह महाविन्दु का प्रतीक था। कोई आश्चर्य नहीं कि उसने श्रीकृष्ण की वन-माला में महत्त्वपूर्ण स्थान प्राप्त किया। कहने का उद्देश्य इतना ही है कि बहुत प्राचीन काल से ही शाक्त-साधना के प्रतीक वैष्णव-साधना में स्थान पा चुके थे और लोक में भी बहुत-कुछ मूल रूप में विद्यमान थे।

सूरदास बहुत महान् कवि थे। परन्तु अगर आप कवि की महानता की खोज उसकी भाषा, छन्द, काव्य-पद्धति, विषयवस्तु आदि की नवीनता द्वारा निश्चित करने के अन्वय में हैं तो आपको बहुत अधिक उत्साहजनक कुछ नहीं मिलेगा। लोगों ने सूर-पूर्व और सूर-समकालीन व्रजभाषा का अध्ययन किया है जिससे देखा गया है कि भाषा बहुत पहले से काव्य में व्यवहृत होने लगी थी। डा. धियप्रसाद सिंह ने सूर-पूर्व व्रजभाषा के अनेक मनोज्ञ सन्धान बताये हैं। अकबर के दरबारी व्रजभाषा कवियों की उत्तम रचनाएँ प्रकाश में आ चुकी हैं। स्वयं सूरदास के गुरु-भाइयों परमानन्ददास, कुम्भनदास, कृष्णदास की उसी शैली की, उसी विषय की उत्तम रचनाएँ प्राप्त हुई हैं। सम-सामयिक तानसेन द्वारा रचित अनेक उत्तम गीत प्रकाशित हुए हैं। इन सबसे भाषा, विषय, उपस्थापन-पद्धति का जो सन्धान मिला है, वह सूरदास की इन्हीं बातों से आश्चर्यजनक रूप से मिलती-जुलती है। ध्रुवपद या टेक देकर पद-रचना बौद्ध, सिद्धों, नाथों तथा निर्गुणमार्गी उन सन्तों में भी मिलती है और जयदेव आदि संस्कृत-कवियों में भी। विद्यापति और चण्डीदास आदि पूर्ववर्ती कवियों की रचनाओं में भी यह बात पायी जाती है। सो, भाषा, भाव, विषयवस्तु, उपस्थापन-शैली, जिनका सूरदास ने प्रयोग किया है, वही है जो उनसे पहले भी प्रचलित थीं। फिर नवीनता क्या है?

लोक-जीवन ही 'सूरसागर' की लीलाओं की मुख्य सामग्री है। बिसातिन, दही बेचनेवाली, नट-बाजीगर, मेला, पनघट आदि के प्रसंग में सूरदास की वाणी सहस्र सुरों में मुखरित हो जाती है। टोना-टोटका, मन्त्र-जन्त्र, झाड़-फूँक आदि के लोक-प्रचलित विश्वासों के माध्यम से रस का महास्रोत उमड़ पड़ा है। इनका सन्धान किसी प्रस्थानत्रयी या प्रस्थान-चतुष्टय में खोजना बेकार है। साँप के विष उतारने-वाले गारुडी गाँवों में आज भी बहुत है, सूरदास के समय में और भी अधिक रहे होंगे। उनको उपलक्ष्य करके मोहन-मधुर रस की अवतारणा सूरदास की ही करा-मात है। उस प्रसंग में इस गारुडी लीला की अद्भुत सरसता का निर्माण किया गया है—राधा को कारे साँप ने डँस लिया। डँस क्या लिया, कीरति मैया को ऐसा ही बताया गया। सरलहृदया माँ ने श्याम गारुडी की बातों में विश्वास कर लिया :

मैया एक मन्त्र मोहि आवै ।

विपहर खाइ मरै जो कोई मो सों मरन न पावै ।

माँ को गारुडी की ही खोज थी :

सूर स्याम मेरो बड़ो गारुडी राधा ज्यावाहु जाइ ।

सो, दयाम गारुड़ी ने साँप का तो क्या, अपना ही बिष झाड़ा :

कछु पढ़ि-पढ़ि करि अंग परसि करि
बिष अपनो लियो झारि ।

सूरदास प्रभु बड़े गारुड़ी
सिर पर गाड़ूं मारि ।

इस प्रकार की लोक-विश्वासों पर आधारित सरस लीलाओं का भाण्डार है 'सूरसागर'। इसका मूल प्रेरणा-स्रोत है महाप्रभु वल्लभाचार्य का लीलागत उपदेश और प्रचुर उपादान जुटाया गया लोक-जीवन से।

माँ यशोदा, नन्दबवा, कीरति मैया, राधा और उनकी सखियाँ, ग्वालबाल की विभिन्न परिस्थितियों और उनसे उत्पन्न मनोभावों का ऐसा सहज मनोहर चित्रण अद्वितीय है, पर सब कुछ लिया गया है सुनिरीक्षित लोक-जीवन से। गृहस्थ के जीवन के सारे आनन्द, ओत्सुक्य, चिन्ता, प्यार, प्रेम, विरह, सुग-दुःख इतनी सचाई के साथ चित्रित होकर भी अन्ततः भगवान् की मधुर लीलाओं में पर्यवसित हुए हैं। अद्भुत है लोकतत्त्व की लोकोत्तर परिणति।

[भारतीय भाषा केन्द्र, जवाहरलाल नेहरू विश्वविद्यालय,
दिल्ली में पठित भाषण, 28 मार्च, 1978]

यह अन्ध गायक कौन था ?

यह अन्धा मनुष्य जो महाप्रभु वल्लभाचार्य की शरण में गया था, जो अपने को 'गव पतितन की ठीनी', 'जनमत ही की पातकी' बताकर व्याकुल वेदना से 'पिपिया' उठा था (स्वयं महाप्रभु ने ही इस शब्द का प्रयोग किया था) और अपने को भगवत्-सीमा के विषय में अनजान बताया था, वह कौन था ? यह किन अवस्थाओं में अन्धा हुआ था; यहाँ-तहाँ भटारता हुआ गऊपाट पट्टेचा था; चिन्ता अपमान, चिन्ता अयहेमना, चिन्ता तिरस्कार पा चुका था, इमारा कुछ भी पता नहीं है। किन बड़भागी माना-पिना ने उसे जन्म दिया था, किन निशरण परिस्थितियों में उनका यह साना दर-दर भटकने को मजबूर हुआ था, कोई नहीं जानता। किसी ने जानने की परवा भी नहीं की। जिनका दुःख निरवग हो गया था कि मैं 'जनमत ही की पातकी' हूँ, 'गव पतितन की नायक' हूँ, वह चिन्ता उपेक्षा हो चुका होगा, चिन्ता अगमानि जीवन बिना चूरा होगा, किन अगहनीय परिघटनाओं में जीने

की दुर्बार लालसा ने उस भरमते-भटकते की विवश किया होगा—हमें बिल्कुल नहीं मालूम। अलौकिक चमत्कारों के बिश्वासी हमारे इस देश के लोगों ने मान लिया कि वह तो जन्मान्ध होकर दिव्यदृष्टि-सम्पन्न था, या फिर उसने अपनी आँखों को कुमार्ग में प्रवृत्त होते देख स्वयं फोड़ लिया था, या पूर्वजन्म के अभिशाप और वरदान की आँखमिचौनी के कारण इस जन्म में अन्धा होकर भी दिव्यदृष्टि पाकर नित्य-सीताविहार का साक्षी बना रहा, इत्यादि-इत्यादि। उसे कभी कोई कष्ट नहीं हुआ, दुःख नहीं हुआ, जलती रेत में पटकी हुई मछली की भाँति कभी छटपटाया नहीं, हाहाकार की झंझा उसके हृदय को कभी भी विकल वेदना से झटका नहीं दे गयी—सब प्रकार से सन्तुष्ट, सब प्रकार से विगतशंक, दिव्यदृष्टि-सम्पन्न लोकोत्तर पुरुष ! परन्तु भरपा वह अवश्य था। सारे कष्टों की कहानी अब मालूम नहीं, पर उसे भटकना अवश्य पड़ा था :

भाधो जू, मन माया बस कीन्ही ।

लाभ-हानि कछु समुझत नाहीं, ज्यो पतंग तन दीन्ही ।

गृह दीपक, धन तेल, तूल तिय, सुत ज्वाला अति घोर ।

मैं मति-हीन मरम नहि जान्यो, पर्यो अधिक करि दौर ।

विवस भयो नतिनी के सुक ज्यो, विन गुन मोहि गह्यो ।

मै अज्ञान कछू नहि समुझ्यो, परि दुख-पूँज सह्यो ।

बहुतक दिवस भये या जग में, भ्रमत फिर्यो मति-हीन ।

सूर स्वामसुन्दर जौ सेवै क्यो होवै गनि दीन ।

—सू. सा., पद 46

‘सूरसागर’ की सरसरी निगाह से देख जानेवाला भी यह अनुभव करता है कि इसका लेखक असामान्य संवेदनशील और व्युत्पन्न कवि था। प्रेम का वह निपुण चितेरा था, भाषा का वह वादशाह था, अलंकार उसकी उक्तियों के पीछे-पीछे दौड़ते थे, रूप को, वर्ण को, प्रभा को, आभिजात्य को, विलासिता और विदग्धता को अनायास हपायित करनेवाला वह महान् सौन्दर्यशिल्पी था। प्रेम के सारे बृहल उसके परिचित थे—फिर वह माता का हो, प्रिया का हो, सुहृद् जनों का हो—और जमकर उन्हें अभिव्यक्ति देने की अपार शक्ति से वह सम्पन्न था। उन्मत्त मोवन की विलासकला का भी चितेरा था और अवसन्न विरहावस्था का भी निपुण गायक था। निस्सन्देह उसने सबकुछ सीताधाम भगवान् श्रीकृष्ण को समर्पित कर दिया था, पर यह अद्भुत समर्पण जानकार का भुविन्नित समर्पण था, किसी अनजान भोलेनाथ का अटपटा आत्मार्पण नहीं था। प्रेम उसके हृदय में हिलोरे से रहा था, विरह की व्याकुलता से वह बैचैन हो उठा था, पर यह सब सावधानी से उसने अपने आराध्य को समर्पित कर दिया था। उसकी प्रत्येक शिरा से यह गुरु-प्रदत्त मन्त्र निरन्तर मुतर होता रहा कि ‘त्वदीयं वस्तु गोविन्द तुभ्य-मेव गमपये’। वह जन्मान्ध नहीं था। वह ऐसा था जिसे कालिदास ‘सचेता’ कह गये हैं, जिसका मन प्रत्येक व्यक्ति का सुख देखकर सुगी और दुःख देखकर तदावार

हो जाता है। वह यशोदा के साथ, प्रेमपरवशा और विरहिणी गोपियों के साथ, नन्दबवा के साथ, ग्वालवालों के साथ, ज्ञानप्रती उद्धव के साथ—सबके साथ तद्भावभावित हो जाता था।

वह सही अर्थों में सहृदय था; सहृदय जो मक्की अनुभूतियों के समय की हृदयगत अवस्था के साथ अपना हृदय एकमेक कर देता है—‘समाना हृदयानिवः’। उसने पारिवारिक जीवन को सम्पूर्णता में देखा था, पुत्र-जन्म के समय की आनन्दाभिव्यक्ति का वह प्रत्यक्ष साक्षी था, गोपबधुओं का, दूर्वा, दधि, रोचना, अक्षत आदि के साथ वधावा का उरलास वह अपनी प्रत्येक गिरा से अनुभव कर सकता था; बच्चे का तेल, उबटन, काजल लगाना, अंगूठा चूसना, तोतली बोली बोलना उसे बहुत प्रिय था; बच्चे के मणिमाला और चौतनी धारणकर डिठौना, आंजन लगाकर किलकने पर वह भाव-विह्वल हो जाता था। यह उन प्रवीण गोपबधुओं के उल्लास के साथ स्वयं धिरक उठता था जो गाँव के नाते चाची, दादी, बुआ, भाभी की समशीला थीं। उसे कर्णवेध-संस्कार का पता था, यज्ञोपवीत-संस्कार की बहुत अच्छी जानकारी थी और विवाह के उल्लास का तो कहना ही क्या? उसे बधू के गौरी-पूजन के साथ चुपके-से अभिलषित वर माँग लेने की गोपनीय मानसिक अवस्था का, दुलहिन का दुलहे को नजर-भर देरा लेने की दबी हुई पर उत्कट अभिलाषा का रहस्य मालूम था, उसे घर-बधू का जूआ खेलना, बधू की महेलियों का गाली गाना, दहेज और लेनदेन के रिवाज का बहुत अच्छा ज्ञान था। वह लड़के और लड़कियों की बाल-फ्रीडाएँ—आँखमुदीवल, लुका-चोरी, गुल्ली-डण्डा, भौरा-चक-डोरी, चौगान सब जानता था और जानता था इनके अन्तराल में पनपनेवाली अविज्ञात प्रेम-लीला को।

पहला केवल खेल ही था :

खेलन हरि निकसे ब्रज खोरी।

कटि कछनी पीतांबर ओढ़े, हाथ लिये भौरा चक-डोरी।

भोर-भुबुट कुंडल सबनन वर दसन दमक दामिनि छवि धोरी।

गये स्याम रवि तनया के तट अंग लसति चन्दन की खोरी।

औचक ही देखी तहँ राधा नयन विशाल भान दिये रोरी।

नील वसन फरिया कटि पहिरे वेनी पीठ हलति झकझोरी।

संग सरिकनी चलि इत आवति दिन योरी अति छवि तन गोरी।

सूर स्याम देखत ही रीकें नैन-नैन मिलि परी ठगोरी।

—सूर-साहित्य, पृ. 111

वह पनघट और नदीतीर की छेड़खानी का बहुत अच्छा जानकार था, उसे गो-चारण और वंशी-वादन के समय रहस्यमय प्रेम के घातप्रतिघातों का भी पता था। वह प्रिया की आँखों की अपार उत्सुकता देख सकता था, क्षणभर भी न मिलने से उत्पन्न ध्याकुल छटपटाहट की तो उसे जरूरत से कुछ ज्यादा ही जानकारी थी। वह सबकुछ ही महान् रसिक था। उसमें सब कुछ लीला-निकेतन को न्योछावर

कर देने की अपार शक्ति भी थी। वह कभी यशोदा के माध्यम से अपनी व्याकुल वेदना प्रकट कर दिया करता है :

लाला ही वारी तेरे मुग पर ।
कुटिल अलक मोहन मन विहँसनि मृकुटी विकट ललित नैननि पर ।
दमकनि दूध दँतुलिया विहँसति मनो सीप घर कियो वारिज पर ।
लघु-लघु सिर लट धूँधरवारी लटनि लटक रह्यो मारनि पर ।
यह उपमा कापे कहि आवै, कछु कह्यो सकुचनि ही जिय पर ।
नवननवद्वारेनिपधि राजन, मुरगुर नुक उद्योत परमपर ।
लोचन लोन कपोत ललित अति नामिक को मुकना रद छद पर ।
सूर कहा ल्योछावर करिये अपने लाल ललित नर ऊपर ।

—सूर-साहित्य, पृ. 128

या फिर,

मेरे कान्हू कमल-दल-लोचन ।
अबकि बेर बहुरि फिर आवहु कहा लगे जिय सोचन ।
यह लालसा होति जिय मेरे बँठी सोचत रह्यो,
गाइ चरावन कान्हू कँवर सों कवहूँ भूलि न कह्यो ।
करत अन्याव न बरजो कवहूँ अरु भासन की चोरी ।
अपने जियत नैन भरि देखी हरि हलधर की जोरी ।
दिवस चारि मिलि जाहु साँवरे कह्यो यहँ सँदेसो,
अबकी बेर आनि मुख दीजै, मूर मिटाय अँदेसो ।

—सूर-साहित्य, पृ. 126

और कभी राधिका के हृदय में बैठकर अपनी व्याकुल वेदना व्यक्त कर दिया करता था :

आजु रैन नहि नीद परी ।
जागत गनत गगन के तारे रसना रटत गोविंद हरी ।
वह चितवन वह रथ ही बैठन जब अकूर की बाँह गही ।
चिनवन रही ठगी-सी ठाडी कहि न सकत कछु काम-दही ।
इतनी मन व्याकुल भयो सजनी आरज पंथहु ते बिडरी ।
सूरदास प्रभु जहाँ सिधारे कितिक दूर मथुरा नगरी ।

—सूर-साहित्य, पृ. 118

इतना विशाल लोकाचार का ज्ञान, इतनी मर्मभेदी प्रेम-कथाएँ, इतनी मोहक चितवनों का द्वन्द्व, इतना अद्भुत आत्म-निवेदन क्या सुनी-सुनायी बात है ? कविवर रवीन्द्रनाथ ने वगाल के किसी पुराने वैष्णव कवि से जो बात पूछी थी, वह पूछने का लोभ क्या सूरदास के पाठकों को नहीं होता ?

“सच बताओ हे वैष्णव कवि, तुमने यह प्रेमचित्र कहाँ पाया था ? यह विरह-तप्त गान तुमने कहाँ सीखा था ? किसकी आँखें देखकर राधिका की आँखें याँब

आ गयी थी ? निर्जन वसन्त-रात्रि की मिलन-शैया पर किसने तुम्हें भुज-पाशों से बांध रखा था ; और अपने हृदय के अगाध समुद्र में भग्न रखा था ? इतनी प्रेम-कथा, राधिका की चित्त विदीर्ण कर देनेवाली तीव्र व्याकुलता तुमने किसके मुंह और किसकी आँखों से चुरा ली थी ? आज क्या इस संगीत पर उसका (कभी कुछ भी) अधिकार नहीं है ? क्या तुम उसी के नारी-हृदय की संवित भाषा से उसी को सदा के लिए वंचित कर दोगे ?"

—सूर-साहित्य, पृ. 79

पर किसी ने यह प्रश्न नहीं पूछा । सबने यह मानकर सन्तोष कर लिया कि सूरदास तो बस दिव्यदृष्टि-सम्पन्न लोकोत्तर प्रतिभा के धनी थे । उन्हें अपनी अस्-हायावस्था का कभी अहसास ही नहीं हुआ । इतना रूप, इतना रंग, इतने हाव-भाव, इतने कटाक्ष, इतने गतिशील अनुभाव, इतनी मोहक भाषा, ऐसा तन्मय भाव, इतनी चुहल, इतनी व्याजोक्तियाँ क्या बात-की-बात हैं ? अन्तरतर की निजी वेदना, आँखों का अभावजन्य दुःख, देखने की अपार तालसा और न देख सकने के क्षोभ का विकट द्वन्द्व क्या कभी इस अनोखे भक्त कवि के भावुक चित्त में टीस नहीं उत्पन्न करता ? मेरा मन कहता है कि अवश्य यह हृदयद्रावी विडम्बना सूरदास को व्याकुल कर जाती होगी । निरुपाय वे नहीं बने । सारी पीड़ा को हँसते-हँसते झेल गये । यह क्या समर्पित चित्त के लिए कम सन्तोष का विषम था कि आँखों को भगवान् ने अपने चरणों के नीचे डाल दिया ! दूसरे रूप को देखने का मार्ग ही बन्द कर दिया । लाज-संकोच तो आँखों के कारण ही पैदा होता है । वह रास्ता भगवान् ने बन्द कर दिया और अब हासत यह है कि कुछ भी मार्गने में संकोच नहीं । ठीठ तो उन्होंने ही बना दिया :

तुमही मौकी ढीठ कियौ ।

नैन सदा चरननिःतर राखे मुख देखत न वियौ ।

प्रभु मेरी तुम सकृच भिटाई, जोइ सोइ भांगत पेलि ।

मार्गी चरन सरन वृंदावन, जहाँ करत नित केलि ।

—सूर-साहित्य, पृ. 79

श्याम और श्यामा का अद्भुत रास-वर्णन करना है । रूप का, रंग का, ताल का, लय का, शोभा और चारुता का, गतिशील चांचल्य का, नयनाभिराम चित्रण ! क्या यह सब आँखों के बिना हो सकता है ? शोभा के समुद्र में ज्वार आया हुआ है :

नृत्यत श्याम नाना रंग ।

मुकुटलटकनि, भ्रुकुटि-मटकनि, घरे नटवर अंग ।

चलत गति कटि कुनित फिकनि, घुंघरु झनकार ।

मनी हंस रसाल बानी, अरस-परस बिहार ॥

लसति कर पहुँची उपाजे, मुद्रिका अति जोति ।

भाव सौ भुज फिरत जबही, तबहि सोभा होति ॥

कवहुँ नृत्यत नारि-गति पर कवहुँ नृत्यत आपु ।
सूर के प्रभु रसिक के मनि, रच्यो रास प्रतापु ॥

—सूरसागर, 1074

गति सुधंग नृत्यति ब्रज-नारि ।

हाथ भाव नैननि सैननि दै, रिझवति गिरिवर धारि ।
पग-पग पटकि भुजनि लटकावति, फूँदा करनि अनूप ।
चंचल चलत झूमका अंचल, अद्भुत है वह रूप ॥
दुरि निरखत अँग, रूप परसपर दोउ मनही-मन रीझत ।
हँसि-हँसि बदन बचन रस बरपत, अंग स्वेद जल भीजत ॥
बेनी छूटि लट बगरानी, मुकुट लटकि लटकानी ।
फूल खसत सिर ते भये न्यारे, सुभग स्वाति-सुत मानो ॥
गान करति नागरि, रीझे पिय, लीन्ही अंकम लाइ ।
रस-वस हूँ सपटाइ रहे दोउ, सूर सखी बलि जाइ ॥

—सूरसागर, 1675

सूरदास यह सोचकर एक क्षण के लिए सिथिल हो जाते हैं। 'हाय प्रभु, कैसे वर्णन करूँ ? कर भी दूँ तो कौन मानेगा ? जिसे आँख ही नहीं उसके वर्णन का क्या विश्वास ? दयानिधान, वर्णन तो करूँगा ही; पर वह बार-बार माँगना चाहता हूँ कि फिर नरदेह दो, फिर मनुष्य के रूप में जन्म दो—ऐसे मनुष्य के रूप में जिसके दो नयन बने रहें !'

नयन-वंचित सूर की यह बड़ी ही कातर प्रार्थना है। मनुष्य का जन्म पाकर भी आँखों का अभाव ! इस विकट विडम्बना से उबार देना प्रभु !

रास-रस रीति नहिं बरनि आवै ।

कहाँ बैसी बुद्धि, कहाँ वह मन लहो, कहाँ यह चित्त जिय भ्रम भुलावै ।
जो कहौ, कौन मानै, जो निगम-अगम-कृपा बिनु नही या रसहिं पावै ।
भाव सौ भजै, बिनु भाव मे यह नही भाव ही माहि ध्यानिहि बसावै ।
यहै निज मंत्र, यह ज्ञान यह ध्यान है, दरस-द्वंषति भजन-सार गाऊँ ।
यहै माँगौ बार-बार प्रभु सूर के, नैन दोउ रहें, नर-देह साऊँ ।

—सूरसागर, 1624

शक्तिकारी रूप का, चटकीली वर्णच्छटा का, जगमगाते आभूषणों का, रग-विरंगे रत्नजटित लहंगों का, लहराती किनारीवाली साड़ियों का और उनके भीतर झाँकनेवाली कसी चटकदार अंगियों का बखान करना है और आँखें नदारद ! हाय रे विडम्बना !

सूरदास यही घोड़ा रुककर तुरन्त सम्भल जाते हैं और फिर रूप और शोभा के गतिमान संचरण में अपने को निमग्न कर देते हैं। कसक रह-रहकर उठती अवश्य है। कभी-कभी किसी गोपी के माध्यम से क्षण-भर की हृदय के भीतर छिपी-दारुण वेदना ऊपर आ ही जाती है !

आ गयी थी ? निर्जन वसन्त-रात्रि की मिलन-दीप्ता पर किसने तुम्हें भुज-पारों से बांध रखा था ; और अपने हृदय के अगाध समुद्र में मग्न रखा था ? इतनी प्रेम-कथा, राधिका की चित्त विदीर्ण कर देनेवाली तीव्र व्याकुलता तुमने किसके मुँह और किसकी आँखों से चुरा ली थी ? आज क्या इस संगीत पर उसका (कभी कुछ भी) अधिकार नहीं है ? क्या तुम उसी के नारी-हृदय की संचित भाषा से उसी को सदा के लिए बंचित कर दोगे ?”

—सूर-साहित्य, पृ. 79

पर किसी ने यह प्रश्न नहीं पूछा । सबने यह मानकर सन्तोष कर लिया कि सूरदास तो वग दिव्यदृष्टि-सम्पन्न तोरोत्तर प्रतिभा के धनी थे । उन्हें अपनी अल-हायायस्या का कभी अहसास ही नहीं हुआ । इतना रूप, इतना रंग, इतने हाव-भाव, इतने कटाक्ष, इतने गतिशील अनुभाव, इतनी मोहक भाषा, ऐसा तन्मय भाव, इतनी चुहल, इतनी व्याजोक्तिर्मा क्या बात-की-बात हैं ? अन्तरतर की निजी वेदना, आँखों का अभावजन्य दुःख, देखने की अपार लालसा और न देख सकने के क्षोभ का विकट द्वन्द्व क्या कभी इस अनोखे भक्त कवि के भावुक चित्त में टीस नहीं उत्पन्न करता ? मेरा मन कहता है कि अद्यपि यह हृदयद्रावी विडम्बना सूरदास को व्याकुल कर जाती होगी । निरुपाय वे नहीं बने । सारी पीड़ा को हँसते-हँसते झेल गये । यह क्या समर्पित चित्त के लिए कम सन्तोष का विषय था कि आँखों को भगवान् ने अपने चरणों के नीचे ढाल दिया ! दूसरे रूप को देखने का मार्ग ही बन्द कर दिया । लाज-संकोच तो आँखों के कारण ही पैदा होता है । वह रास्ता भगवान् ने बन्द कर दिया और अब हालत यह है कि कुछ भी माँगने में संकोच नहीं । ढीठ तो उन्होंने ही बना दिया :

तुमही मीकौं ढीठ कियो ।

नैन सदा चरननिःतर रासे मुख देखत न कियो ।

प्रभु मेरी तुम सकुच भिटाई, जोइ सोइ माँगत पेलि ।

भागौं चरन सरन बूँदावन, जहाँ करत नित केलि ।

—सूर-साहित्य, पृ. 79

श्याम और श्यामा का अद्भुत रास-वर्णन करना है । रूप का, रंग का, ताल का, लय का, सोभा और चारुता का, गतिशील चांचल्य का, नयनाभिराम चित्रण ! क्या यह सब आँखों के बिना हो सकता है ? सोभा के समुद्र में ज्वार आया हुआ है :

नृत्यत श्याम नाना रंग ।

भुकुटसटकनि, भूकुटि-मटकनि, घरे नटवर अंग ।

चलत गति कटि कुनित किकनि, धुंधर क्षनकार ।

मनो हंस रसाल वानी, अरस-परस बिहार ॥

ससति कर पहुँची उपाजे, मुद्रिका अति जोति ।

भाव सौं भुज फिरत जबही, तर्वाह सोभा होति ॥

कवहुँ नृत्यत नारि-गति पर कवहुँ नृत्यत आपु ।
सूर के प्रभु रसिक के मनि, रच्यौ रास प्रतापु ॥

—सूरसागर, 1074

गति मुघंग नृत्यति ब्रज-नारि ।
हाव भाव नैननि सैननि दै, रिझवति गिरिवर धारि ।
पग-पग पटक भुजनि लटकावति, फूँदा करनि अनूप ।
चंचल चलत झूमका अचल, अद्भुत है वह रूप ॥
दुरि निरखत अँग, रूप परसपर दोउ मनही-मन रीझत ।
हँसि-हँसि वदन वचन रस बरपत, अंग स्वेद जल भीजत ॥
धेनी छूटि लटे बगरानी, मुकुट लटकि लटकानी ।
फूल खसत सिर ते भये न्यारे, सुभग स्वाति-सुत मानी ॥
गान करति नागरि, रीझे पिय, लीन्ही अंकम लाइ ।
रस-वस हूँ लपटाइ रहे दोउ, सूर सखी बलि जाइ ॥

—सूरसागर, 1675

सूरदास यह सोचकर एक क्षण के लिए शिथिल हो जाते हैं। 'हाय प्रभु, कैसे वर्णन करूँ ? कर भी दूँ तो कौन मानेगा ? जिसे आँख ही नहीं उसके वर्णन का क्या विश्वास ? दयानिधान, वर्णन तो करूँगा ही ; पर यह बार-बार माँगना चाहता हूँ कि फिर नरदेह दो, फिर मनुष्य के रूप में जन्म दो—ऐसे मनुष्य के रूप में जिसके दो नयन बने रहें !'

नयन-वंचित सूर की यह बड़ी ही कातर प्रार्थना है। मनुष्य का जन्म पाकर भी आँखों का अभाव ! इस विकट विडम्बना से उबार देना प्रभु !

रास-रस रीति नहि बरनि आवै ।

कहाँ वैसी बुद्धि, कहाँ वह मन लहो, कहाँ यह चित्त जिय भ्रम मुलावै ।

जो कहो, कौन मानी, जो निगम-अगम-कृपा विनु नहीं या रसहि पावै ।

भाव सो भजै, विनु भाव मे यह नही भाव ही माहि ध्यानहि वसावै ।

यहै निज मंत्र, यह ज्ञान यह ध्यान है, दरस-दंपति भजन-सार गाऊँ ।

यहै माँगौ बार-बार प्रभु सूर के, नैन दोउ रहे, नर-देह पाऊँ ।

—सूरसागर, 1624

चकितकारी रूप का, चटकीली वर्णच्छटा का, जगमगाते आभूषणों का, रंग-विरंगी रत्नजटित लहंगों का, सहस्राती किनारीवाली साड़ियों का और उनके भीतर झाँकनेवाली कसी चटकदार अंगियों का वखान करना है और आँखें नदारद ! हाय रे विडम्बना !

सूरदास यही थोड़ा रुककर तुरन्त सम्मल जाते हैं और फिर रूप और शोभा के गतिमान संचरण में अपने को निमग्न कर देते हैं। कसक रह-रहकर उठती अवदय है। कभी-कभी किसी गोपी के माध्यम से क्षण-भर को हृदय के भीतर छिपी दारुण वेदना ऊपर आ ही जाती है !

सुन री सखी बचन इक मोसी ।

रोम-रोम प्रति लोचन चाहति द्वै सावित है तो सौ ।

मैं विधना सो कहौ कछु नहि, नित प्रति निमि को कोसौ ।

येऊ जे नीके द्वै रहते निरसति रहती हौ सौ ।

—मूरसागर, 2447

इस पद में भी मूरदास की अपनी क्षीण दृष्टि की व्यथा ही सुनायी देती है ।

कई पदों में मूर की यह व्याकुलता फूट पड़ी है । ऐसा जान पड़ता है कि मूरदास के दैन्य-भाववाले पद ही मुरझात रह पाये । एक पद ऐसा मिलता है जिससे लगता है कि उनकी आँखें धीरे-धीरे खराब हुई थी । इस पद में उन्होंने बताया है कि उनकी एक ही आँख बची है और उसमें भी पूरी ज्योति नहीं है :

अब हो माया हाथ विकानी ।

परबस भयो पमू ज्यो रजु-बस, भज्यो न श्रीपति रानी ।

हिंसा-मद-ममता-रस भूल्यो, आसा हो लपटानी ॥

याहो करत अधोन भयो हो, निद्रा अति न अघानी ।

अपने ही अज्ञान तिमिर में, विसर्यो परम ठिकानी ।

मूरदास की एक आँख है, ताहू मैं कछु कानी ।

—मूरसागर, 47

ऐसा लगता है कि यह पद महाप्रभु वल्लभाचार्य से मिलने के पहले का लिखा हुआ है । इसमें वर्तमान काल की क्रिया का प्रयोग है । महाप्रभु ने उन्हें 'आँधरा' ही देखा था, उसके पूर्व उनकी आँखें किसी कारणवश नष्ट हो रही थी, पूरी तरह नहीं गयी थी और तब भी उनका नाम 'मूरदास' ही था । जल्दी ही उनकी यह दूसरी आँख भी नहीं रही । शायद उसी समय उन्होंने यह पद लिखा हो कि प्रिय तो निस्तन्वेह महादानी है, पर कृपा उम्मीद पर करते हो जिनके पहले की कुछ पहचान हो, बिचारे मूरदास का कौन निहोरा है, उसके तो आँख भी नहीं है :

कहावत ऐसे त्यागी दानि ।

चारि पदारथ दिये सुदामहि अरु गुरु के सुत आनि ।

रावन के दम मस्तक छेदे, सर गहि सारंग-पानि ।

लंका दई विभीषण जन को, पूरवली पहिचानि ।

विप्र सुदामा कियो अजाची, प्रीति पुरातन जानि ।

मूरदास सो कहा निहोरो नैननि हूँ की हानि । —मूरसागर, 135

पता नहीं यह नाम माता-पिता का दिया हुआ था या तोक-प्रदत्त था । लेकिन जिस बहादुरी से कवि ने अपनी समूची दुर्बलता और साधनहीनता को दबाया और पूरे वाक्-काय और मन को वतपूर्वक भगवद्भक्ति की ओर मोड़ दिया था वह उन्हें 'मूर' (धूर) नाम का सच्चा अधिकारी सिद्ध करता है । उनके पूर्ववर्ती भक्त कवियों ने भक्त का एक आदर्श 'मूर' या धूर को माना था । कबीर ने तो 'मूरतन' (धूरत्व) की महिमा का नाना भाव से बखान किया है । वही सच्चा मूर है जो

इन्द्रियों में जूझना हुआ मन को काबू में करके परमप्रेमिक भगवान् को सर्वस्व उलीचकर दे देना है :

पूणै पट्या न छूटियो मुणि रे जीव अबूझ ।
कबीर मरि मैदान में करि इद्रयाँ मूँ झूझ ॥
कबीर मोई मूरिवाँ मन सँ मोई झूझ ।
पच पयादा पाड़िले दूरि करं मय दूझ ॥
कबीर मेटे संसा को नही, हरि रंग लाता हेत ।
काम क्रोध मूँ झूझणा, नीडे मार्या सेत ॥
कायर बहुत पसावही, यहकि न बोर्न सूर ।
काम परा ही जाणियै, विसके मुख पै नूर ॥

सूरदास निस्तन्देह ऐसे ही 'सूर' थे। अपने अन्तर्जगत् के द्वन्द्वों से जूझकर ही वे विजयी हुए थे। अपने परम आराध्य को उन्होंने सच्चे सूर (शूर) की ही भाँति वरण किया था। कबीर ने भक्त के लिए जिस प्रकार के सूर को आदर्श माना था वे वैसे ही थे।

अब तो जुझन ही बरौ, मुडि चार्याँ घर दूर ।

तिर साहिव को सौपता सोच न भीजै सूर ॥

अनुमान किया जा सकता है कि कबीर आदि महान् सन्तों के प्रभाव से जन-साधारण में उत्कृष्ट और जितेन्द्रिय भक्त के लिए उसी प्रकार 'सूर' शब्द प्रचलित हो गया होगा जिस प्रकार परवर्ती काल में बशी औरज्ञानी व्यक्ति को 'स्वामी' कहना रूढ़ हो गया। 'सूर' कदाचित् लोक-प्रदत्त नाम ही हो। दास वैष्णव भाव का सूचक है।

ऐसा लगता है कि विरक्त होने से पहले वे समृद्ध गृहस्थ-जीवन बिता चुके थे। उस जीवन के अनुभव वे भूले नहीं थे। 'सूरसागर' के आरम्भिक पदों से भी ध्वनित होता है कि कुछ समय तो वे सुखी गृहस्थी थे। उनके भी 'सुत-सतान स्वजन धनिता रति धन समान उनई' थी (पद 50)। तुलसीदास की तरह 'कूरर टूकर लागि ललाई' वाली स्थिति नहीं थी। पर न जाने क्या ऐसा घटित हुआ, बीच में कौन-सी ऐसी दुर्भाग्य की आंधी आयी कि वे विरक्त हो गये। वे आँख रहते ही—कम-से-कम एक आँख रहते ही—सब-कुछ छोड़-छाड़कर निकल पड़े। वे कभी-कभी इस सोच में पड़ अवश्य जाते रहे होंगे कि क्या-का-क्या हो गया, क्या योजना बनायी और क्या बन गया।

द्वै मैं एकी ती न भई ।

ना हरि भज्यो, न गृह मुख पायो, ब्या विहाइ गई ।

ठानी हुती और कछु मन मै, औरँ आनि ठई ।

अविगत-मति कछु समुझ परत नहि, जो कछु करत दई ।

सुन-सनेह-तिय सकल जुटैव मिलि, निसि-दिन होत राई ।

पद-नख-चंद चकोर विमुख मन, खात अंगार मई ।

विषय-विकार-दवानल उपजी, मोह-वयारि लई ।
 भ्रमत-भ्रमत बहुते दुख पायो, अजहूँ न टैव गई ।
 होत कहा अबके पछिताएँ, बहुत वेर बितई ।
 सूरदास सेये न कृपानिधि, जो सुख सकल मई ।

लगता है किसी महामारी से सारा परिवार नष्ट हो गया । आँखों पर उसी ने अपना दुःप्रभाव छोड़ा होगा । बहुत बड़ा आघात लगा होगा इस महान् भावुक कवि की । सारा खेल बिगड़ गया था । सिवा भगवान् की शरण के कोई रास्ता नहीं था । वही शरण उन्होंने गही :

कौन सुनै यह बात हमारी ?
 समरथ और न देखो तुम विनु, कासौ बिधा कहौ बनवारी ?
 तुम अविगत, अनाथ के स्वामी, दीन-दयाल, निकुंज-बिहारी ।
 सदा सहाइ करी दासनि की, जो उर धरी सोइ प्रतिपारी ।
 अब किंह सरन जाउँ जादौपति, राखु लेहु बलि, त्रास निवारी ।
 सूरदास चरनि की बलि-बलि, कौन खता तैं कृपा बिसारी ।

—सूरसागर, 160

जैसे राखों तैसे रहों ।
 जानत हो दुख-सुख सब जन कै, मुख करि कहा कही ?
 कबहुँक भोजन लहौ कृपानिधि, कबहुँक भूल सहौ ।
 कबहुँक चढ़ौ तुरंग, महा गज, कबहुँक भार बहौ ।
 कमल-नयन घनस्याम मनोहर, अनुचर भयो रहौ ।
 सूरदास-प्रभु भक्त कृपानिधि, तुम्हरे चरन गहौ ।

—सूरसागर, 161

परन्तु पूर्वजीवन के समृद्ध अनुभव बने रहे । लोक-जीवन को उन्होंने सरस जीवन्त रूप में देखा था । नानाप्रकार के व्यंजन, अनेक प्रकार के आभूषण, अनेक प्रकार के व्रत-उपवास, तीज-त्योहार, खेल-कूद, मेला-बाजार, होली-दीवाली, चारण भाट, पण्डा-पुरोहित, बिसातिन-पनिहारिन, शादी-व्याह सब उनके देखे और जाने हुए थे । लोक-जीवन को गोपी-गोपाल-लीला के बहाने उन्होंने अत्यन्त जीवन्त रूप में उजागर किया । संगीत की बारीकियों के वे समझदार थे, नृत्य की चटुल मंगिमाओं का प्रत्यक्ष-दृष्ट चित्र-सा आँक सकते थे । हास-परिहास और बोली-ठिठोली के भी वे उस्ताद लगते हैं । अनेक प्रकार के उन अन्धविश्वासों को, जो उन दिनों लोक-जीवन का नियमन करते थे, वे सरस-मनोहर बनाकर प्रस्तुत करने की असाधारण क्षमता रखते थे । मध्यकालीन राज के लोक-जीवन को, उसके सारे गुण-दोषों के साथ, उन्होंने प्राणवन्त बना दिया है । यह निपुण निरीक्षण का ही नहीं, स्वयं भोगे हुए सत्य का प्रत्यक्ष रूप है । समूचा लोक-जीवन गोपियों और ग्वालों के माथ गरम रूप में प्रत्यक्ष हो उठा है । सूरदास विरक्त होकर भी अपनी समृद्ध अनुभूतियों को भूले नहीं थे । उन्होंने उसे भगवान् श्रीकृष्ण को समर्पित

कर दिया, प्राण ढालकर, समूचा आपा निचोड़कर, उन्होंने परमाराध्य को सौंप दिया। सूर के श्रीकृष्ण लोक-जीवन में घुलमिल कर तद्रूप बन गये।

सूरदास ने सारी व्याकुलता, असेप उल्लास और समूची अनुभूति ब्रजराज श्रीकृष्ण को समर्पित कर दी। लोक-जीवन का जो कुछ सुन्दर है, जो कुछ उदात्त है, जो कुछ महनीय है, वह श्रीकृष्ण को समर्पित होकर घन्य हो उठा। परन्तु यह क्षेत्र सीमित था। 'सूरसागर' में जहाँ पशुपालक समाज का सादा जीवन जीवन्त हो उठा है, वही कृषक-जीवन की गतिविधियों का बहुत कम—नहीं के बराबर—चित्रण है। युद्ध की तो थोड़ी चर्चा आ जाती है। किसी-किसी रूपक में उस समय के सरकारी कारिन्दों की—पटवारी, लिखतदार, मुसाहिब, अमीन, मुहरिर आदि की—चर्चा है जो अवश्य ही कृषि-जीवन से सम्बद्ध थे, परन्तु खेती के बारे में विशेष कुछ नहीं है। वैसे उन्हें वर्णों की असाधारण जानकारी थी—तिपार का लहंगा, पचरंग साडी, कटावदार और जड़ाऊ अँगिया, कुसुम्भी सारी, झूमक सारी, सेत-पीत चूनरी, पाटाम्बर, नीलाम्बर और पाग, अँगरखा आदि विविध वस्त्रों का केवल उल्लेख ही नहीं है, वरन् इस प्रकार काव्य में उन्हें गूँथा गया है कि विविध रंगों का अद्भुत सामंजस्य पारखी को चकित कर देता है। फिर तेल, उबटन, बिन्दी, महावर, गहने आदि, जो प्रधानतः कृषि-जीवी समाज में बहुत समादृत थे, खूब मनोरम होकर उभरे हैं। लेकिन प्रधान रूप से गोपालक समाज के जीवन को ही उजागर किया गया है; हल, बैल, कुदातवाली जीवनचर्या छूट ही गयी है। यही स्वाभाविक था।

सबसे अधिक अद्भुत शक्ति-सम्पन्न था वह अन्ध गायक जिसने अपने-आप को ही उलीककर ब्रजराज को दे दिया था। कुछ भी उसने बचाकर रख नहीं लिया—महादानी।

[भारतीय भाषा केन्द्र, जवाहरलाल नेहरू विश्वविद्यालय,
दिल्ली में पठित भाषण, 29 मार्च, 1978]

भावैकरसं मनःस्थितम्

लीला-मान के प्रसंग में किसी नवीनता का सन्धान आवश्यक नहीं है। भारतीय कवियों ने ज्ञात और अति-परिचित कथानक के द्वारा ही काव्य, नाटक आदि में रस-सृष्टि की है। रस किसी भावी घटना के लिए औत्सुक्य की अपेक्षा नहीं रखता। ज्ञात कथानक में भावी घटना के लिए औत्सुक्य की सम्भावना होती ही नहीं। फिर

भी भारतीय साहित्य का अधिकांश महाभारत और रामायण की ज्ञात कथाओं पर आधारित है। कहा जाता है कि भारत का पुराना (और बहुत हद तक नया भी) साहित्य का अधिकांशतः 'महाभारत' और 'रामायण' की कथा पर ही लिखा गया है। उत्तर-मध्यकाव्य में 'भागवत' ने यह प्रेरणा दी है। यहाँ घटना के लिए पाठक या दर्शक साँस रोके नहीं बैठा रहता। वह तो मालूम होती है। ज्ञात घटनाओं और ततोर्ध्वक ज्ञात पात्रों के अनुभाव और संचारी भाव के वैविध्य, पद-संघटना से उत्पादित ध्वनि-योजना, छन्दों की गतिशीलता से उत्पन्न लय संगति और शब्द और अर्थ की परस्पर स्पर्द्धा चारुता के विन्यास से यदि उस 'रस' की व्यंजना करता है जो इन बातों की सम्मिलित संघटना का स्फुरित रूप है। वह कहा नहीं जाता, अनुभव किया जाता है। यह सूक्ष्म नहीं, संवेद्य होता है। कवि की विशेषता नयी घटनाओं की कल्पना में नहीं, पुराने ज्ञात तथ्यों की उस नयी उपस्थापना में होती है जो 'रस' की अभिव्यक्ति कर सके। सूरदास ने 'भागवत' की अत्यन्त परिचित कथा के उन प्रसंगों को चुना है जो सहृदय के हृदय को छूती है। 'सूरसागर' कोई सुनियोजित कथा नहीं है; यद्यपि उसकी संघटना महाकाव्यात्मक है, पर उसके प्रेरक भाव गीतिकाव्यात्मक हैं। श्रीकृष्ण की गीताओं को आधार बनाकर महाकाव्य लिखने के प्रयास भी किये गये हैं; पर बहुत सफल नहीं हुए हैं। गोपियाँ, यशोदा और राधा—ये चरित्र ही गीतिकाव्यात्मक हैं। भगवान् के मधुर रूप और उनकी मधुर लीलाओं का वर्णन वे अत्यन्त सहजभाव से करते हैं। यह माधुरी चार श्रेणी की बतायी गयी है : ऐश्वर्य-माधुरी, श्रीङ्गा-माधुरी, वेणु-माधुरी और विग्रह-माधुरी अर्थात् रूप-माधुरी।

ऐश्वर्य-माधुरी में भगवान् के प्रभु रूप अर्थात् सबकुछ करने के अपार ऐश्वर्य की माधुरी का वर्णन होता है। यह भी सूरदास को प्रिय है, पर मन उनका बाकी तीन माधुरियों में ही रमता है। उनके वर्णन के साधन हैं : शब्दों की निपुण योजना, छन्द का उच्छल वेग, मनोभावों का जीवन्त उपस्थापन और सम्पूर्ण रूप से आत्म-विह्वल भाव।

ससार के छोड़े ही कवि इस दिशा में सूरदास की तुलना में रखे जा सकते हैं। रूप का, रंग का, आकृति का, ऐसा सुलभ रूप काव्य की दुनिया में कम ही उपलब्ध होता है। दृग्विम्बों के निर्माण में सूरदास बेजोड़ है। परन्तु रूप या विग्रह में वे केवल श्रीकृष्ण तक ही सीमित नहीं रहते। राधा का, गोपियों का, ग्वाल बालों का, कुंजों का, ऋतुप्रवर्त्तक चिह्नों का उन्होंने जमके वर्णन किया है। पर इससे भी अधिक उनका मन श्रुतिविम्बों के निर्माण में लगता है। वहाना है वेणुनिनाद—मुरली की चमत्कारी ध्वनि !

वेधक है मुरली की यह तान। वेध डालती है मन और प्राण को। फिर भी राधा सुनना चाहती है। वजाने दे प्यारी सखी, सुन नहीं रही है उसमें राधा-राधा की ही रट है :

मुरली स्याम बजावन दै री ।

स्रवननि सुधा पिवति काहे नहिं इहि तू जनि वरजै री ।

सुनति नही वह कहति कहा है राधा-राधा नाम ।

तुम जानति हरि भूलि गये मोहिं तुम एकै पतिवाम ।

सो, मुरली मे राधा वा नाम ही व्याकुल स्वर मे बजता रहता है :

जब-जब मुरली कान्ह बजावत

तब-तब राधा नाम उचारत बारंबार रिझावत ।

तुम रमनी वह रमन तुम्हारे वैसे हि मोहि जनावत ।

मुरली भई सौत जो मेरी तेरो टहल करावत ।

वह दासी तुम हरि अर्धांगिनि यह मेरो मन आवत ।

सूर प्रगट ताही सो कहि कहि तुम को स्याम बुसावत ॥

और सूरदास का हृदय इस कलध्वनि को सुनने के लिए व्याकुल हो उठता है ।

श्रीकृष्ण के सखाओ के माध्यम से वे स्वयं चीत्कार कर उठते हैं ।

छबीले मुरली नंकु बजाउ ।

बलि बलि जात सखा यह कहि कहि अधर सुधारस प्याउ ।

दुर्लभ जनम लहय वृन्दावन दुर्लभ प्रेम तरंग ।

ना जानिए बहुरि कय ह्वै है स्याम निहारो सग ।

शब्दों की अपूर्व धिन्याम-चातुरी के साथ चित्त का परिपूर्ण समर्पण किस सहज मंगिमा मे अभिव्यक्त हुआ है ! भवन का कातर हृदय कितने प्रभावशाली ढंग से अभिव्यक्त हो गया है ! यही कातर अभिलाषा 'सूरसागर' का मुख्य केन्द्रचिन्दु है ।

रूपमाधुरी मे सूरदास का मन बहुत रमता है । अपार रूप-समुद्र का क्या दो आँखों से पार पाया जा सकता है ? उन्ही की कृपा प्राप्त हो तभी यह सम्भव है :

द्वै लोचन तुम्हरे द्वै मेरे ।

तुम प्रति अंग विलोकन कीन्हे, मै भई मगन एक अँग हेरें ।

अपनो-अपनो भाग सखी री, तुम तन्मय मैं कहूँ न नेरें ।

स्याम रूप अवगाह सिधु ते, पार होत चदि डोंगनि केरें ।

सूरदास तैसे मे लोचन कृपा जहाज बिना क्यों पेरे ।

आँखें बार-बार देखती है । पलक झपटे ही शोभा और की और हो जाती है; भाव नवीन हो जाते हैं—'क्षण-क्षण यन्वतामुपैति' ।

पुनि लोचन ठहराइ निहारति निमिष मेलि वह छवि अनुमानों ।

और भाव और कुछ शोभा कहो सखी कैसे उर आनीं ।

छिनु छिनु अँग छवि अगनित पुनि देखों फिरि के हठ ठानीं ।

सूरदास स्वामी की महिमा कैसे रमना एक बखानी ।

अज-तलनाएँ थकित हो जाती हैं । वनमाला धारण किये जब स्याममुन्दर वन से सीटते हैं तो वे तन-मन निछावर कर देती हैं :

राजत री वनमाल गये हरि आवत वन तें ।
 सूरदास प्रभु की छवि ब्रजललना निरखि
 थकित तन मन निछावर करे आनन्द बहुतन तें ॥

उस नटवर वेश की बलिहारी जिसकी शोभा के सामने कामदेव भी विवश हो जाता है :

नटवर वेप घरे नदनन्दन निरखि विवस भयो काम
 उर वनमाल चरन पंकज लौ नील जलद तनु स्याम ।

अद्भुत है वह रूप, अद्भुत है उसकी शोभा—सुखद, शामक मदनमोहन :
 फिरत वननि वृन्दावन बंसीबट, सकेतबट,
 नागर कटि काछे खोरि केसरि की किए ।
 पीतवसन चदन तिलक मोर मुकुट कुंडल झलक
 स्याम धनु तुरग छलक, यह छवि तन लिये ।
 तनु त्रिभग सुभग अग निरखि लाजत रति अनंग
 भाल बाल लिये संग प्रमुदित सब हिये ।

सूर स्याम अति सुजान मुरली धुनि करत गान ।

कहते हैं आध्यात्मिक ऊँचाई का अन्दाजा श्रुति-विम्बों से लगता है। अत्यन्त निचले स्तर के विलासी कवि गन्ध-विम्बों की प्रचुरता की ओर जाते हैं। फिर स्पर्श-विम्बों का स्तर थोड़ी और ऊँचाई की अपेक्षा रखता है। चाक्षुष-विम्ब उससे भी अधिक ऊँचाई की अपेक्षा रखता है। श्रुति-विम्बों की ओर झुकनेवाले कवि अधिक आध्यात्मिक होते हैं। पर मानस-विम्ब तो बहुत विरले कवियों के घस की बात होती है।

भक्ति-सम्प्रदाय में 'भावैकरस' (भाव ही एकमात्र रसवाले) चित्त की महिमा बहुत पुरानी बात है। कालिदास ने पार्वती के मुख से ब्रह्मचारी वेशधारी शिव के प्रति कहलवाया है कि तुम अच्छा समझो या बुरा, मेरा मन तो 'भावैकरस' हो गया है—'ममात्र भावैकरस मन. स्थितम्'। भक्त जनो में यह भावैकरस चित्त नाना प्रकार से प्रकट हुआ है। पर इसका अत्यन्त निखरा हुआ रूप उत्तर मध्य-काल के भक्ति-साहित्य में दिव्यायी देता है। भक्त चाहे निर्गुणमार्गी हो या सगुणमार्गी, रामाश्रयी हो या कृष्णाश्रयी, भाव की साधना सर्वत्र दिखायी देती है। निर्गुणमार्गी भक्तों ने भी परमप्रेयान् के प्रति अपना प्रेम अत्यन्त शक्तिशाली भाषा में अभिव्यक्त किया है। निर्गुणमार्गी भक्त भी कान्ताभाव की प्रेम-साधना में उसी प्रकार रमे हैं जिस प्रकार सगुणमार्गी भक्त। फिर भी दोनों में अन्तर भी है।

इस अन्तर को समझ लेना आवश्यक है। निर्गुणमार्गी भक्तों की याणियों से भी स्पष्ट है कि भगवान् के प्रति सच्चे प्रेम से सच्ची व्याकुलता उत्पन्न होती है। जिसे सच्ची व्याकुलता प्राप्त है, वह विधि-निषेध के बन्धन में नहीं बंधा रहता। लोक-तान और शास्त्र के प्रति निष्ठा भी उसे अपने मार्ग से विचलित नहीं कर सकती। सहज साधक के लिए यह प्रेम ही बड़ी चीज है। किसी प्रकार का ऊँचरी

दिखावा, मानसिक संकोच, प्रयत्न में क्षिप्तक और उपलब्धि में हिचक इस सच्चे प्रेमिक को परिपूर्ण आत्मसमर्पण के मार्ग से विचलित नहीं कर सकते। वह सती भी क्या जो लाज से चिता पर न चढ़ सके :

विरहिनी थी तो क्यों रही, जली न पिव के नालि।

रहु-रहु मुगुध गहेलडी, प्रेम न लाजूं मारि ॥—कवीर

जिसके चित्त में प्रेमोदयजन्य व्याकुलता आ जाती है उसका होना सार्थक हो जाता है। मनुष्य का होना, उसकी सत्ता, यही तो भाव है—भाव अर्थात् होना। भावों के आधार पर ही मनुष्य जीता है। भाव की चरितार्थता, जैसा कि पहले ही बताया गया है, किसी के लिए होने में है। जो 'होना' केवल होने के लिए है, केवल सत्ता-मात्र है, जो दलित द्राक्षा की तरह निचोड़कर अपने-आपको किसी के चरणों में पूर्ण रूप से समर्पित कर देने के लिए व्याकुल नहीं है, उसका होना व्यर्थ ही है। उससे तो न होना अच्छा :

कैं विरहिनि कूं भीच दे, कैं आपा दिखराइ।

आठ पहर का दाक्षणा, मोपै सहा न जाइ ॥—कवीर

सगुणमार्गी भक्तों ने इस प्रेम-साधना को एक दूसरा ही रूप दिया है। मूल तत्त्व यहाँ भी वही है—भगवान् की लीला। भगवान् केवल सत्तामय या केवल चिन्मय नहीं है। चिन्मय रूप उसका एक अंग है। इसी चिन्मय रूप को ब्रह्म कहते हैं। इसके अतिरिक्त भगवान् का एक और रूप है जो उसका ऐश्वर्यमय रूप है। इस ऐश्वर्यमय रूप को तत्त्ववेत्ता लोग परमात्मा कहते हैं। परन्तु भगवान् का जो पूर्ण रूप है वह प्रेममय है। यही भगवान् पृथ्वी पर अवतार ग्रहण किया करता है। 'श्रीमद्भगवद्गीता' में साधुओं की रक्षा, दुष्टों का विनाश और धर्म की स्थापना को अवतार के हेतु कहा गया है। जो लोग भगवान् के अवतार में विश्वास करते हैं (और सगुणमार्गी भक्त ऐसे ही लोगो में होते हैं), उनका दृढ़ विश्वास होता है कि इन तीन उद्देश्यों से भगवान् प्रत्येक युग में सम्भूत होते हैं। 'सम्भूत' शब्द का तात्पर्य यह है कि उनका सन्मय, चिन्मय और आनन्दमय रूप ठोस इन्द्रिय-ग्राह्य रूप को ग्रहण करता है। मध्यकाल में इन तीन उद्देश्यों के अतिरिक्त एक और उद्देश्य भी स्वीकार किया गया था। वह है अपनी लीला-कीर्ति का विस्तार करके भक्तों पर अनुग्रह करने की इच्छा—'स्व-लीला कीर्ति विस्ताराद् भक्तेष्वनुजि-घृषया'—अर्थात् भगवान् अपनी लीला और कीर्ति का विस्तार करके भक्तों पर अनुग्रह करते हैं। इसीलिए इस प्रकार के अवतारों को लीला-वपु कहते हैं। लीला का कोई और प्रयोजन नहीं; लीला ही उसका प्रयोजन है। इसी लीला के द्वारा भगवान् भक्तों पर अनुग्रह किया करते हैं।

बताया गया है कि नियमित साधना और गुरु की कृपा से साधक जब अपनी प्रकृति पहचान लेता है, तब वह सहज ही अपने भाव (एक भाव) को पकड़ने लगता है। वस्तु-जगत् में यदि उन भावों को स्थूल विषयेच्छा के साथ मिलाया जाय, तो कदाचित् वे अच्छे नहीं माने जायेंगे। किन्तु भाव-जगत् में इस पर कोई

प्रतिबन्ध नहीं होता। सांसारिक विधि-निषेध बाह्य-जगत् की दृष्टि में रखकर बनाये गये हैं। इन विधि-निषेधों की व्यवस्था करनेवाले धर्मशास्त्र वस्तु-जगत् की उपरली सतह की व्यवस्था को ही दृष्टि में रखकर नियमों का प्रवर्तन करते रहते हैं। परन्तु गहराई में जाने पर उनके ऊपर विधि-निषेधों और उनके ऊपर आधारित नैतिकता का कोई विशेष मूल्य नहीं है। जड़ वस्तुएँ काल और देश दोनों की सीमाओं से बंधी रहती हैं। उनका संग्रह करने से उनके जीर्ण और नष्ट होने का भय बना रहता है और स्थान की कमी भी मालूम पड़ती है। परन्तु भाव-जगत् की वस्तुएँ इस प्रकार की सीमाओं से बंधी नहीं होती। इसीलिए उनमें नैतिकता का वह मानदण्ड निर्णायक नहीं हो सकता है जो वस्तु-जगत् में प्रचलित है। साधक की प्रकृति यदि ऐसी हुई, जो वस्तु-जगत् में घृणित और निषिद्ध मालूम पड़ती है, तो भी उसे अपने को छिपाना नहीं चाहिए; क्योंकि इस जगत् की सबसे बड़ी विपत्ति अपने को छिपाने में अथवा गलत समझने में ही है। इसलिए सावधानी से साधक का अपनी यथार्थ प्रकृति को पहचान लेना बहुत आवश्यक है। पुराव-छिपाव इस क्षेत्र में अनावश्यक भी है और भयानक भी। आचार्यों ने बताया है कि भाव ही जब गाढ़ बन जाता है, तब रस बन जाता है—‘भाव’ स एव सान्द्रात्मा रसत्वमधिगच्छति’।

भाव के गाढ़ होने का अपना क्रम है। सबसे पहले साधक को निरन्तर अपने यथार्थ भावों के अनुकूल वस्तुओं की कामना करनी होती है। ये वस्तुएँ इस भाव-जगत् में अनायास उपलब्ध हो जाती हैं। कुछ दिनों तक इस प्रकार अनायास उपलब्ध हो जानेवाले पदार्थों से उत्पन्न सुख फीका पड़ जाता है। भक्ति-शास्त्र के आचार्यों ने बताया है कि इस प्रकार के आनन्द के फीका पड़ने का हेतु जीवात्मा की अपूर्णता है। उसे केवल आनन्द और सुख के साधन ही नहीं चाहिए, इन सुखों की प्राप्ति का साक्षी-साथी भी चाहिए।

वस्तुतः स्वभाव अर्थात् अपने निजी भाव की जानकारी हुए बिना अपने निजी अभाव का भी ज्ञान नहीं होता। अगर किसी का दास्य-भाव ही निजी भाव है तो उसे मालिक का अभाव अनुभूत होगा। यदि वह मातृ-भाव वाला है तो उसे शिशु-पुत्र या पुत्री का अभाव खलेगा। इस अभाव की पूर्ति भगवान् कर देते हैं। पूर्ति हो जाने के बाद वे ही ‘विभाव’ कहलाते हैं। यह विभाव-पुरष ही साथी बनता है। प्रिया-भाववाले के लिए वह प्रिय रूप में, मातृ-भाववाले के लिए वह पुत्र या पुत्री रूप में आ जाता है और सीला अन्तर्जगत् में ही शुरू हो जाती है। जिस दिन साधक इस साथी की गोज करने लगता है, उस दिन उसे अपनी यथार्थ प्रकृति का दूसरा परिचय मिलता है। माथी ऐसा होना चाहिए जो उसका निकटतम प्रिय हो। वह साथी भी भाव-जगत् में मिल सकता है। वह प्रिया-रूप में, मित्र-रूप में, माता-पिता के रूप में, पुत्र के रूप में या प्रेमी के रूप में कल्पित होता है। यह जो निकटतम साथी है, वही उसका परम प्राप्त्य है। अपने स्वभाव के अनुसार इन अनेक प्रकार के साथियों में से किसी एक की अभिलाषा की जाती है। अभिलषित साथी

ही वस्तुतः भगवान् है। भाव-जगत् में उसके आ जाने के बाद ही साधना परिपूर्ण होती है। इस भाव-साधना का भक्तों में बड़ा विस्तार है। व्योरे में ऐसी अनेक बातें मिलती हैं जो ऊपर से परस्पर विरुद्ध-भी लग सकती हैं; पर विरोध वास्तविक नहीं होता। भावों की कोई संख्या नहीं नियत की जा सकती और मनुष्य-स्वभाव को देखते हुए यह भी नहीं कहा जा सकता कि रुचि और सस्कार की ही 'इदमित्थं' कहकर गिन सिया जा सकता है। भक्तों की रुचि और सस्कार के अनुसार भाव अनन्त हो सकते हैं। कोई भक्त इस पक्ष पर जोर देता है, कोई उस पक्ष पर। फिर सम्प्रदाय में शिष्य-गण उमें ग्रहण करते हैं। जब कोई तेजस्वी शिष्य होता है, तब वह अपनी अनुभूति के अनुसार किसी नवीन पक्ष पर बल देता है और साधना और साहित्य आगे बढ़ता है। अनेक वैष्णव सम्प्रदाय भाव की अनन्त सत्ता का विश्लेषण और प्रचार कर गये हैं। परन्तु मूल बात सर्वत्र एक है।

गौड़ीय वैष्णवों ने भाव-साधना का बहुत व्यवस्थित साहित्य बनाया था। अग्न्यान्व भाव-साधकों को भी इस साहित्य में प्रभावित किया था। इधर राम-भक्ति की मधुर साधना का भी विपुल साहित्य उपलब्ध हुआ है। डॉ. भगवतीप्रसाद सिंह ने राम-भक्ति शाखा के रसिक सम्प्रदाय का परिचयात्मक विवरण प्रस्तुत किया है। उसमें इस शाखा के विशाल साहित्य का जो रूप उद्घाटित हुआ है, वह चकित कर देनेवाला है। रसिक शाखा के रामभक्त भी पाँच भक्ति-रसों को स्वीकार करते हैं। वे मानते हैं कि भगवान् का सम्पूर्ण विग्रह ही रसमय है। किसी-किसी महात्मा ने बारह रसों की भी कल्पना की है। इसी प्रकार अन्य वैष्णव-सम्प्रदायों में भाव-साधना का विस्तृत साहित्य है। सारी बातों को यहाँ बताना सम्भव भी नहीं है, आवश्यक भी नहीं। व्यवस्थित और प्रेरक होने के कारण संक्षेप में गौड़ीय वैष्णवों के ग्रन्थों से कुछ सामग्री प्रस्तुत की जा रही है।

वैष्णव-शास्त्रों में इस साधि के प्राप्त होने के बाद की व्यवस्था को ही रागानुगा भक्ति कहा गया है। यह वैधी भक्ति से भिन्न प्रकार की होती है। जो नियम कर्त्तव्यबुद्धि से स्थिर किये जाते हैं, उसे विधि कहते हैं। उसके निर्णय करने में शास्त्रकार बाह्यजगत् को दृष्टि में रखते हैं। भक्ति की उस अवस्था को, जिसमें बाह्य वस्तु-जगत् के नियमों के अनुकूल चलते रहने की प्रकृति बनी रहती है, वैधी भक्ति कहते हैं। इसमें स्वभाव की चिन्ता कम होती है और समाज के नियामक शास्त्रकारों की व्यवस्था की चिन्ता अधिक। स्वभाव में जो रुचि उत्पन्न होती है, उसे स्वाभाविक रुचि कहते हैं और स्वाभाविक रुचि से जो मनोवृत्ति उत्तेजित होती है, उसे राग कहते हैं। कहने का अर्थ यह हुआ कि इष्ट वस्तु के प्रति जो स्वाभाविक तन्मयता है वही राग है और राग जिसके प्रति धावित होता है वही इष्ट होता है। साधना की प्रथम अवस्था में भाव-जगत् में भी अनेक वस्तुएँ इष्ट होती हैं; परन्तु द्वितीय अवस्था में एकमात्र इष्ट वह मायी हो जाता है जिसके बिना समस्त इष्ट समझी गयी वस्तुओं का आनन्द फीका पड़ जाता है। इस दूसरी अवस्था में आनन्द-उपभोग का जो मायी है वही प्रधान इष्ट हो जाता है। भगवान्

और बद्ध जीव में एक स्वभावगत पार्थक्य यह है कि भगवान् में वैराग्य की प्रधानता होती है और जीव में विषयाशक्ति की। जड़ देह और जड़ विषयो के प्रति भी राग होता है। जब तक यह राग जड़ोन्मुख होता है तब तक वह विषय-वासना कहलाता है। परन्तु ज्यों ही वह चिन्मुख होकर एकमात्र भगवान् को ही साथी मान लेता है, त्यों ही उसका यह राग प्रेम में बदलने लगता है। जड़-जगत् में विधि और राग में विरोध है, किन्तु चेतन-जगत् में अर्थात् भाव-जगत् में इनमें कोई विरोध नहीं। जब साधक भाव-जगत् में अपने परम इष्ट को प्राप्त कर लेता है, तब उसका भाव धीरे-धीरे भाव-जगत् की ही अन्यान्य वस्तुओं से हटकर अपने-अपको परिपूर्ण करनेवाले चिद्धन-आनन्द-सन्दोह भगवान् में स्थिर हो जाता है। इसी स्थिर होने की प्रक्रिया को शास्त्रकारों ने सान्द्र (गाढ़) होना कहा है। इसी अवस्था में उस रस का परिपाक होता है, जिसका साधक भी प्रेम है और साध्य भी।

ऐसे कम भक्त है जिन्हें गुरु की कृपा से, जन्म-जन्मान्तर के पुण्य-संस्कार से या भगवान् की असीम अनुकम्पा से एकाएक प्रेम की प्राप्ति हो जाय। साधारणतः भगवत्प्रेम के उदय होने के समय इस प्रकार का क्रम देखा है—श्रद्धा, साधु-संग, भजन-क्रिया, अनर्थ निवृत्ति, निष्ठा, रुचि, आसक्ति भाव और प्रेम। जब प्रेमोदय हो जाता है, तब भक्त के चित्त के सभी विरूप नष्ट हो जाते हैं और तीसरी बार निश्चित रूप से अपने स्वभाव को पहचान लेता है। शास्त्रकारों ने इन पाँच भावों के नाम इस प्रकार दिये हैं : शान्त, दास्य, सख्य, वात्सल्य और मधुर। इन पाँच स्वभाव के भक्तों की रति भी भिन्न-भिन्न प्रकार की होती है। यह रति ही स्थायी भाव है। इसके प्राप्त हो जाने के बाद अन्य किसी भी भाव के आने न आने का प्रश्न ही नहीं रहता है। इस रति का नाम भिन्न-भिन्न स्वभाव के भक्तों में क्रमशः शान्ति, रीति, प्रेम, अनुकम्पा और कान्ता या मधुरा पड़ता है। साहित्यशास्त्र में जो रस माने जाते हैं वे जड़ोन्मुख होने के कारण यही रस-रूप में गृहीत नहीं होते। किन्तु जड़-जगत् में जो स्थान शृंगार का है, वहीं चिद्ध-जगत् या भाव-जगत् में मधुर रस का है।

किन्तु यह नहीं समझना चाहिए कि रति के अतिरिक्त अन्य स्थायी भावों की साधना भाव-जगत् में होती ही नहीं। वैष्णव-शास्त्रियों ने अन्यान्य भावों को इसी का साधक बताया है। परन्तु यह भी सत्य है कि दूसरे भावों के माध्यम से भाव-जगत् की साधना चलती है।

प्रेमाख्य भवन इस प्रकार भावुक की दशा से होता हुआ, प्रेमी की दशा में पहुँचता है। यह प्रेम शान्त, दास्य, सख्य और वात्सल्य-रूप से चार प्रकार का होता है। अपने-अपने स्वभाव के अनुसार भक्त को इन चार प्रकार के प्रेम का अधिकार है। अन्तिम और सर्वश्रेष्ठ रस है मधुर। इस रस में राधिका या चन्द्रावली के रूप से भक्त शोकृष्ण ने प्रेम करता है। इनमें भी भगवान् की आह्लादित्वी शक्ति होने के कारण राधिका श्रेष्ठ है। पर ग्रह की सत्, चित् और आनन्द इन तीन विभूतियों में मन् गमस्त प्रकृति में, मन् और चित् सभी जीवों में पाया जाता

है। उसका परम वैशिष्ट्य आनन्द तत्त्व में है। श्रीराधा इसी आनन्द सुख की परा-शक्ति हैं। परमानन्द की प्राप्ति में इनका अनुग्रह होना ही चाहिए—ऐसा भक्तों का विश्वास है।

श्रीकृष्ण शृंगाररस के सर्वस्व है। श्रीराधिका की कृपा के बिना उस रस में श्रीकृष्ण-प्राप्ति असम्भव है। इस जड़-जगत् में दैनन्दिन क्रिया के साधन रूप में जड़-देह में वास करता हुआ भी भक्त भावना-दशा में सिद्ध रूप में वास करता है। सखियों के नाम, रूप, वय, वेश, सम्बन्ध, यूय, आज्ञा, सेवा, पराकाष्ठा, पाल्य-दासी और निवास को अपने में चिन्ता करते हुए भक्तों के मन में ललिता आदि सखियों का अभिमान पैदा होता है और वे उस रूप की अनुभूति की ओर अग्रसर होते हैं। आगे चलकर वे विशुद्ध माधुर्य रस के अधिकारी होते हैं। भक्तों के रस में और काव्य-रस में भेद यह है कि भक्ति का रस चिन्मुख होता है, अर्थात् वह चित्-धन-विग्रह श्रीकृष्ण को आश्रय करके प्रकट होता है; किन्तु आलंकारिकों के रस जड़ोन्मुख। भेद की कुछ और भी बातें हैं। इस रस-व्यापार में पाँच भाव होते हैं—स्थायी भाव, विभाव, अनुभाव, सात्त्विक भाव, संचारी या व्यभिचारी भाव। स्थायी भाव नाम प्राप्त रति, विभाव, अनुभाव, सात्त्विक तथा व्यभिचारी भावों से स्वाद्य होकर भिन्न-भिन्न पाँच स्वभावों को ग्रहण करती है, जिन्हें क्रमशः शान्त, दास्य, सख्य, चात्सल्य और मधुर स्वभाव कहते हैं। जब संसार से विरत होकर चित्तवृत्तियाँ भगवान् मुकुन्द के ज्योति-स्वरूप में लीन हो जाती हैं, तब उस समय भक्त शान्त रस का अनुभव करता है। सनक, सनन्दन आदि भक्त इसी रस के रसिक हैं। केवल प्रेम ही रस के मूल में काम करता है। 'भक्ति-रसामृत-सिन्धु' में कहा है कि कब वह दिन आयेगा, जब पर्वत की कन्दरा के किसी विशाल वृक्ष के कोटर में बैठकर कौपीन धारण करके, कन्द-मूल खाकर वारम्बार मुकुन्द नामक उस चिदानन्द ज्योति का ध्यान करते हुए क्षण-भर की तरह रात काट देंगे। सूरदास के गीतों में इस प्रकार की अभिलाषा के बहुत पद हैं। वे ब्रजभूमि को परम काम्य मानते हैं और उसमें रहने की व्यग्र आकुलता प्रकट करते हैं। स्वयं श्रीकृष्ण से उन्होंने कहलवाया है :

ऊथी मोहि ब्रज बिसरत नाही ।

वृन्दावन भोकुल वन उपवन सघन कुंज की छाही ॥

प्रात समय माता जमुमति और नन्द देखि सुख पावत ।

माखन रोटी दह्यौ सजायी अति हित साथ सबावत ॥

गोपी ग्वाल बाल सँग खेलत सब दिन हँसत सिरात ।

सूरदास धनि धनि ब्रजवासी जिन सौं हित जदुतात ॥

प्रीति या दास्य-रस में दो भाव रहते हैं, सम्भ्रम का और गौरव का। इसमें भक्त सर्वात्मना अपने को श्रीकृष्ण का दास समझता है। इस माधुर्य में भगवान् का प्रबल रूप ही प्रधान होता है। शास्त्र में दास चार प्रकार के बताये गये हैं : 1. अधिकृत—इस श्रेणी में ब्रह्मा, इन्द्र आदि हैं, 2. आश्रित—इस श्रेणी में कालिनाम, बटुलारव

और वद जीव मे एक स्वभावगत पार्थक्य यह है कि भगवान् मे वैराग्य की प्रधानता होती है और जीव मे विषयाशक्ति की । जड़ देह और जड़ विषयों के प्रति भी राग होता है । जब तक यह राग जड़ोन्मुख होता है तब तक वह विषय-वासना कहलाता है । परन्तु ज्यों ही वह चिन्मुख होकर एकमात्र भगवान् को ही साथी मान लेता है, त्यो ही उसका यह राग प्रेम में बदलने लगता है । जड़-जगत् में विधि और राग में विरोध है, किन्तु चेतन-जगत् में अर्थात् भाव-जगत् मे इनमें कोई विरोध नहीं । जब साधक भाव-जगत् में अपने परम इष्ट को प्राप्त कर लेता है, तब उसका भाव धीरे-धीरे भाव-जगत् की ही अन्यान्य वस्तुओं से हटकर अपने-अपको परिपूर्ण करनेवाले चिद्धन-आनन्द-सन्दोह भगवान् मे स्थिर हो जाता है । इसी स्थिर होने की प्रक्रिया को शास्त्रकारों ने सान्द्र (गाढ़) होना कहा है । इसी अवस्था में उस रस का परिपाक होता है, जिसका साधक भी प्रेम है और साध्य भी ।

ऐसे कम भक्त है जिन्हें गुरु की कृपा से, जन्म-जन्मान्तर के पुण्य-संस्कार से या भगवान् की असीम अनुकम्पा से एकाएक प्रेम की प्राप्ति हो जाय । साधारणतः भगवत्प्रेम के उदय होने के समय इस प्रकार का क्रम देखा है—श्रद्धा, साधु-संग, भजन-क्रिया, अनर्थ निवृत्ति, निष्ठा, रुचि, आसक्ति भाव और प्रेम । जब प्रेमोदय हो जाता है, तब भक्त के चित्त के सभी विकल्प नष्ट हो जाते हैं और तीसरी बार निश्चित रूप से अपने स्वभाव को पहचान लेता है । शास्त्रकारों ने इन पाँच भावों के नाम इस प्रकार दिये हैं : शान्त, दास्य, सख्य, दासल्य और मधुर । इन पाँच स्वभाव के भक्तों की रति भी भिन्न-भिन्न प्रकार की होती है । यह रति ही स्थायी भाव है । इसके प्राप्त हो जाने के बाद अन्य किसी भी भाव के आने न आने का प्रश्न ही नहीं रहता है । इस रति का नाम भिन्न-भिन्न स्वभाव के भक्तों में क्रमशः शान्ति, रीति, प्रेम, अनुकम्पा और कान्ता या मधुरा पड़ता है । साहित्यशास्त्र मे जो रस माने जाते हैं वे जड़ोन्मुख होने के कारण यहाँ रस-रूप में गृहीत नहीं होते । किन्तु जड़-जगत् मे जो स्थान शृंगार का है, वही चिद्-जगत् या भाव-जगत् मे मधुर रस का है ।

किन्तु यह नहीं समझना चाहिए कि रति के अतिरिक्त अन्य स्थायी भावों की साधना भाव-जगत् मे होती ही नहीं । वैष्णव-शास्त्रियों ने अन्यान्त्र भावों को इसी का साधक बताया है । परन्तु यह भी सत्य है कि दूसरे भावों के माध्यम से भाव-जगत् की साधना चलती है ।

प्रेमायुक्त भवन इस प्रकार भावुक की दशा मे होता हुआ, प्रेमी की दशा मे पहुँचता है । यह प्रेम शान्त, दास्य, सख्य और दासल्य-रूप से चार प्रकार का होता है । अपने-अपने स्वभाव के अनुसार भक्त की इन चार प्रकार के प्रेम का अधिकार है । अन्तिम और सर्वश्रेष्ठ रस है मधुर । इस रस में राधिका या चन्द्रावली के रूप मे भक्त श्रीकृष्ण से प्रेम करता है । इनमें भी भगवान् की आह्लादिनी शक्ति होने के कारण राधिका श्रेष्ठ है । पर ब्रह्म की सत्, चित् और आनन्द इन तीन विभूतियों मे सत् गमस्व प्रकृति मे, सत् और चित् सभी जीवों में पाया जाता

है। उसका परम वैशिष्ट्य आनन्द तत्त्व में है। श्रीराधा इसी आनन्द सुख की परा-शक्ति है। परमानन्द की प्राप्ति में इनका अनुग्रह होना ही चाहिए—ऐसा भक्तों का विश्वास है।

श्रीकृष्ण शृंगाररस के सर्वस्व है। श्रीराधिका की कृपा के बिना उस रस में श्रीकृष्ण-प्राप्ति असम्भव है। इस जड़-जगत् में दैनन्दिन क्रिया के साधन रूप में जड़-देह में वास करता हुआ भी भक्त भावना-दशा में सिद्ध रूप में वास करता है। सखियों के नाम, रूप, वय, वेश, सम्बन्ध, यूथ, आज्ञा, सेवा, पराकाष्ठा, पात्य-दासी और निवास को अपने में चिन्ता करते हुए भक्तों के मन में ललिता आदि सखियों का अभिमान पैदा होता है और वे उस रूप की अनुभूति की ओर अग्रसर होते हैं। आगे चलकर वे विशुद्ध माधुर्य रस के अधिकारी होते हैं। भक्तों के रस में और काव्य-रस में भेद यह है कि भक्ति का रस चिन्मुख होता है, अर्थात् वह चित्-घन-विग्रह श्रीकृष्ण को आश्रय करके प्रकट होता है; किन्तु आलंकारिकों के रस जड़ोन्मुख। भेद की कुछ और भी बातें हैं। इस रस-व्यापार में पाँच भाव होते हैं—स्थायी भाव, विभाव, अनुभाव, सात्त्विक भाव, संचारी या व्यभिचारी भाव। स्थायी भाव नाम प्राप्त रति, विभाव, अनुभाव, सात्त्विक तथा व्यभिचारी भावों से स्वाद्य होकर भिन्न-भिन्न पाँच स्वभावों को ग्रहण करती है, जिन्हें क्रमशः शान्त, दास्य, सख्य, वात्सल्य और मधुर स्वभाव कहते हैं। जब संसार से विरत होकर चित्तवृत्तियाँ भगवान् मुकुन्द के ज्योति-स्वरूप में लीन हो जाती हैं, तब उस समय भक्त शान्त रस का अनुभव करता है। सनक, सनन्दन आदि भक्त इसी रस के रसिक हैं। केवल प्रेम ही रस के मूल में काम करता है। 'भक्ति-रसामृत-सिन्धु' में कहा है कि कब वह दिन आयेगा, जब पर्वत की कन्दरा के किसी विशाल वृक्ष के कोटर में बैठकर कौपीन धारण करके, कन्द-मूल खाकर बारम्बार मुकुन्द नामक उस चिदानन्द ज्योति का ध्यान करते हुए क्षण-भर की तरह रात काट देंगे। सूरदास के गीतों में इस प्रकार की अभिलाषा के बहुत पद हैं। वे ब्रजभूमि को परम काम्य मानते हैं और उसमें रहने की व्यग्र आकुलता प्रकट करते हैं। स्वयं श्रीकृष्ण से उन्होंने कहलवाया है :

ऊषी मोहि ब्रज विसरत नाही ।

वृन्दावन गोकुल वन उपवन सघन कुंज की छाही ॥

प्रातः समय माता जसुमति और नन्द देखि सुख पावत ।

माखन रोटी दह्यौ सजायौ अति हित साय खवावत ॥

गोपी ग्वाल बाल संग खेलत सब दिन हँसत सिरात ।

सूरदास धनि धनि ब्रजवासी जिन सौं हित जदुतात ॥

प्रीति या दास्य-रस में दो भाव रहते हैं, सम्भ्रम का और गौरव का। इसमें भक्त सर्वात्मना अपने को श्रीकृष्ण का दास समझता है। इस माधुर्य में भगवान् का प्रबल रूप ही प्रधान होता है। दास्य में दास चार प्रकार के बताये गये हैं : 1. अधिकृत—इस श्रेणी में ग्रहा, इन्द्र आदि हैं, 2. आश्रित—इस श्रेणी में बालिनाम, बटुलादय

आदि भक्त आते हैं, 3. पारिपद्—इस श्रेणी में उद्धव, दासक आदि आते हैं, 4. अनुग—इस श्रेणी में सुचन्द, मण्डन आदि भक्त आते हैं ।

सख्य-रस में वे भक्त आते हैं, जो उनके सखा थे । भक्त इन सखाओं का अभिमान करके भी भजन कर सकता है । श्रीकृष्ण के सखा कई प्रकार के थे । कुछ उनकी गैया चरा देते थे, कुछ चरवा लेते थे, कुछ उनका वेश सजाने के लिए पुष्प-चयन कर देते थे, कुछ सजा देते थे, कुछ विरहावस्था में उनका मनोविनोद कर देते थे और कुछ राधिका और चन्द्रावली-जैसी सखियों के मान करने पर उनकी सखियों को तर्क में परास्त करके मिलन की भूमिका प्रस्तुत करते थे । शास्त्र में इनको चार श्रेणियों में बाँट लिया गया है : 1. सुहृद्—जो उम्र में बड़े थे और श्रीकृष्ण के प्रति वात्सल्य-भाव रखते थे, 2. सखा—जिनमें दास्य-मिश्रित प्रेम था और जो उम्र में छोटे थे, 3. प्रिय सखा—जो श्रीकृष्ण के साथ कबड्डी और गुल्ली-डण्डा खेला करते थे और अन्य केलियों के द्वारा उनका मनोविनोद करते थे, 4. प्रिय मर्म सखा—जो भगवान् के आभ्यन्तरिक मर्म के साथी थे । इनमें चौथी श्रेणी के भक्तों का स्थान सर्वश्रेष्ठ है ।

श्रीकृष्ण के बाल-रूप को माता-पिता की भाँति वत्सल भाव से प्रेम करनेवाले भक्त वात्सल्यप्रेमी कहे जाते हैं । इस रस के आलम्बन श्रीकृष्ण बाल-रूप, मधुर-भाषी, आज्ञाकारी, सरल तथा मर्यादा-निर्वाहक हैं । इसके बाद मधुर रस है जो भक्तिशास्त्र की सर्वश्रेष्ठ साधना है । इस रस के आलम्बन है निखिल माधुर्य और श्री के स्वरूप भगवान् श्यामसुन्दर । राधिका और चन्द्रावली दो प्रधान नायिकाएँ हैं जिनकी सैकड़ों सखियाँ हैं । प्रत्येक अलग मूय है और प्रत्येक मूय की मूयेश्वरी है । विशाला, ललिता, श्यामा, सौला, पद्मा, भद्रिका, तारा, विचित्रा, लज्जनाक्षी, मनोरमा, मंगला, विचला, लीला, कृष्णा आदि सखियाँ मूयेश्वरी हैं । राधा और चन्द्रावली मुपद्रुकांत-स्वरूपा हैं । सोलहो शृंगार से वे देदीप्यमान हैं । उनके रूप और शोभा की जगमगाहट के सामने अष्टमांगलिक अलंकारों के बाकी द्वादश आभरण फीके पड़ जाते हैं । संकुचित केश, चंचल मुख-कमल, दीर्घ नेत्र, विशाल वक्षस्थल, क्षीण कटि, आयत स्कन्ध, तरंगित त्रिवली, उद्भासित निर्मल नख-ज्योति, सुसूत बाहु, पद्माभ करतल—शोभा और श्री का लहराता हुआ समुद्र । फिर राधिका का तो क्या कहना ? पञ्चीस गुण उनमें पाये जाते हैं—वे चार दशना हैं; किशोरी हैं; चंचल अपांगा, मुचिस्मिता, सौभाग्ययुक्ता, सुगन्धि से श्रीकृष्ण की उन्मादित करनेवाली, संगीतज्ञा, रम्यवचना, नर्म-मर्मज्ञा, विनीता, करुणामयी, विदग्धा, चतुरा, लज्जानीला, सुमर्यादा, धैर्यशालिनी, गाम्भीर्यशालिनी, मुबिलास-वती, परम उत्तर्पमयी, शोकुल के प्रेम में ही जीनेवाली परम यशस्विनी, गुरग्री पर परम स्नेह रखनेवाली, सखियों की प्रणयाधीना, कृष्ण-प्रियाओं में मुख्य हैं और श्रीकृष्ण सदा उनकी आज्ञा के वशवर्ती हैं ।

भगवान् की इस लीला को आश्रित करके मध्यकालीन भक्तों में सरन-प्रेमोन्माद का नशा छा गया था । भगवान् श्रीकृष्ण रसरूप हैं । यह भी माना गया

कि वही एकमात्र पुरुष है और बाकी सब लोग स्त्रीभाव से ही उनका भजन कर सकते हैं। स्त्री-भाव अर्थात् निषेध-व्यापारमूला शक्ति का भाव, जो अपने-आपको भगवान् श्रीकृष्ण के सुख के लिए ही सम्पूर्ण भाव से अर्पित कर देता है। फिर राधिका को ही उपास्य समझकर उन्हीं के सुख में अपना सुख मानने का अद्भुत व्रत भी एक श्रेणी के भक्तों में है। सब मिलाकर मधुर-रस की साधना ने उत्तर-कालीन भक्ति-रस की साधना में बहुत ही मनोरम और हृदयंगम धर्म का रूप दिया। यही भक्त भगवान् के लिए और भगवान् भक्त को पाने के लिए व्यग्र है, दोनों, दोनों के बिना अपूर्ण हैं।

सूरदास में चारो रतियों का परिपाक हुआ है। भक्तिशास्त्रियों के मत से यह विलक्षण रस है। मधुसूदन सरस्वती ने कहा है कि 'शृंगारमिश्रिता-भक्ति कामजा भक्ति कही जाती है और सम्बन्धजा दो प्रकार से पूर्वोक्त रसता को प्राप्त होती है—एक वत्सलभक्ति और दूसरी प्रेयोभक्ति। भयजन्य भक्ति-प्रीति भयानक रस में रहती है। जब ये चारो रतियाँ एक साथ ही व्यक्त हों तब तो प्रपाणक रसव्यास से एक परम विलक्षण रस की अनुभूति होती है। एक, दो आदि रसों की अभिव्यक्ति से सहानुभूति में भी भेद होता है। इसलिए रति चतुष्टय में कही भी अभ्यास करे, ब्रजदेवियों में स्पष्ट ही चारो रतियाँ देखी गयी हैं। उनके चित्त का आलम्बन लेने से अपना चित्त भी वैसा ही हो जाता है :

शृंगारमिश्रिता भक्तिः कामजाभक्तिरिष्यते ।
सम्बन्धजा रतिर्याति पूर्वोक्ता रसतां द्वयोः ॥
एको वत्सल भक्त्याख्यः प्रेयोभक्तिस्तथाऽपरा ।
भयजा रतिरध्यास्ते रसं प्रीति भयानकम् ॥
एकदैव यदि व्यक्तमिदं रति चतुष्टयम् ।
तदा तु पानक रस न्यायेन परमो रसः ॥
एकद्वयादिरसव्यक्तिभेदाद्रसभिदा भवेत् ।
तस्मात् क्वचित्तदभ्यासं कुर्याद्रतिचतुष्टये ॥
ब्रजदेवीषु च स्पष्टं दृष्टं रति चतुष्टयम् ।
तच्चित्तालम्बनत्वेन स्वचित्त तादृशं भवेत् ॥

—'श्रीभगवद्भक्ति रसायन', द्वि. स., इलो. 67 से 71

लीलागान में सूरदास का प्रिय विषय था प्रेम। माता का प्रेम, पुत्र का प्रेम, गोप-गोपियों का प्रेम, प्रिय और प्रिया का प्रेम, पति और पत्नी का प्रेम—इन बातों से 'सूरसागर' भरा है। सूरदास के प्रेम में उस प्रकार का प्रेम बहुत कम है जो प्रिय की संयोगावस्था में उसकी विरहाशका से उत्कर्णित और धियोगावस्था में मिलन-लालसा से मरा रहता है। यजोदा कभी उम माता की तरह राधा नयनों से देवताओं की ओर नहीं ताकतीं जो सदा अविन परास्कर वर माँगा करती है कि 'हे भगवान् ! जिसे पाया है वह खो न जाय।' इसी प्रकार राधिका ने कृष्ण के ब्रजवास के समय कभी—मान और अभिमान के समय भी—कातर नयनों से नहीं

देखा। सूरदास का प्रेम संयोग के समय सोलह आना संयोगमय है; क्योंकि उनका हृदय बालक का था जो अपने प्रिय के क्षणिक वियोग में भी अधीर हो जाता है और क्षणिक सम्मिलन में ही सब-कुछ भूलकर किलकारियाँ मारने लगता है। राधा प्रेम में व्याकुल है, पर उपाय सूझते ही एकदम स्वस्थ हो जाती हैं :

नागर मनहि गई अरुझाइ ।

अति बिरह तन भई बावरि घर न नेकु सुहाइ ।

स्याम सुन्दर मदन मोहन मोहिनी-सी लाइ ।

चित्त चंचल कुंवरी राधा खान-पान भुनाइ ।

कबहुँ बिलपति कबहुँ विहंसति सकुचि बहुरि लजाइ ।

मातु पितु को भास मानति मन बिना भई बाइ ।

जननि सों दोहनी माँगति बेगि दै री भाइ ।

सूर को प्रभु खरि क मिलिहै, नन्द मोहि बुलाइ ॥

बाल-स्वभाव के वर्णन में सूरदास बेजोड़ समझे जाते हैं। वे स्वयं वयःप्राप्त बालक थे। बाल-स्वभाव के चित्रण में वे एक तरह का अपनापा अनुभव करते जान पड़ते हैं और ठीक उसी प्रकार मातृ-हृदय का भर्म भी समझ लेते हैं। केवल कृष्ण का बाल-स्वभाव ही उन्होंने नहीं वर्णन किया, राधिका की बाल-केल को भी समान रूप से आकर्षक बनाया है। सच पूछा जाय तो राधिका और कृष्ण का सारा प्रेम-व्यापार, जो 'सूरसागर' में वर्णित है, बालकों का प्रेम-व्यापार है। वही खुल, वही लापरवाही, वही मस्ती, वही मोज। न तो इस प्रेम में कोई पारिवारिक रस-बोध ही है और न आधुनिक सम्बन्ध ही। सारी लीला साफ, सीधी और सहज है। जैसा कि उनके गुरु बल्लभाचार्य ने बताया है कि 'लीला का कोई प्रयोजन नहीं; क्योंकि लीला ही स्वयं प्रयोजन है।'।

अद्भुत सहज भाव है इस लोकोत्तर कही जानेवाली लीला में। प्रेम-प्रीड़ा के पकड़े जाने पर भी दोनों की चतुरता उबार लेती है :

नीवी ललित गही मधुराई ।

जबहि सरोज धरो श्री फल पर तब यमुमति गइ आई ।

तत्क्षण रुदन करत मनमोहन मन में बुधि उपजाई ।

देखो ढीठि देति नहि माता राखी गैद चुराई ।

काहे को अकशोरत भोखे चलहु न देखे बताई ।

देखि विनोद बालमुत को तब महुरि चनी मुसुकाई ।

सूरदास के प्रभु की लीला को जानै इहि भाई ।

सूरदास इस लीला को ही चरम साध्य मानते हैं।

प्रेम के इस साफ और मार्जित रूप का चित्रण भारतीय साहित्य में किसी और कवि ने नहीं किया। यह सूरदास की अपनी विशेषता है। वियोग के समय राधिका का जो चित्र सूरदास ने चित्रित किया है, वह भी इस प्रेम के योग्य ही है। स्यामसुन्दर के मिलन-समय की भुवरा, लीलावती, चंचला और हँसोड़ राधिका

वियोग के समय मौन, शान्त और गम्भीर हो जाती है। उद्धव से अन्यान्य गोपियाँ काफी वकलक करती हैं, पर राधिका वहाँ जाती भी नहीं। उद्धव ने श्रीकृष्ण से उनकी जिस भूँति का वर्णन किया है, उससे पत्थर भी पिघल सकता है। उन्होंने राधिका की आँखों को निरन्तर बढ़ते देखा था, कपोल-देज बारिधारा से आर्द्र था, मुखमण्डल पीत हो गया था, आँखें धँस गयी थी, शरीर कंकाल-शेष रह गया था। वे दरवाजे से आगे न बढ़ सकी थीं। प्रिय के प्रिय-वयस्य ने जब सन्देश माँगा तो वे भूँच्छित होकर गिर पड़ी। प्रेम का वही रूप, जिसने संयोगावस्था में कभी विरहा-शका का अनुमान नहीं किया, वियोग में इस भूँति को धारण कर सकता है :

देखी मैं सोचन चुबत अचेत ।

मनहु कमल ससि घास ईस कौ, मुक्ता गनि-गनि देत ॥

कहूँ कंकन कहूँ गिरी मुद्रिका, कहूँ ठाड़ कहूँ नेत ।

चेतति नहीं चित्र की पुतरी, समुझाई सोचेत ॥

द्वार सरी झण्टक मग जोवति, ऊर्ध्व उसांसनि लेत ।

सूरदास कछु सुधि नहि तन की, बँधी तिहारें हेत ॥

इसी प्रकार :

तुम्हरे विरह भ्रजनाथ राधिका नैननि नदी बड़ी ।

लीने जात निमेष कूल दोउ, एते मान चढ़ी ।

चलि न सकत गोलक नौका लौ, सीव फलक बल बोरति ।

ऊर्ध्व उसांस समीर तरंगनि, तेज तिलक तर तोरति ।

घण्टजल कीच कुचील किए तट, अम्बर अधर कपोल ।

रहे पथिक जु जहाँ सो तहाँ थकि, हस्त चरन मुख बोल ।

नाही और उपाय रमापति, बिनु दरसन क्यों जीजै ।

आसू-सलिल बूझत सब गोकुल, सूर स्वकर गहि लीजै ॥

असल में सूरदास की राधिका शुरू से आखिर तक सरल बालिका है। उनके प्रेम में चण्डीदास की राधा की तरह पद-पद पर सास-ननद का डर भी नहीं है और विद्यापति की किशोरी राधिका के समान रुदन में हास और हास में रुदन की चातुरी भी नहीं है। इस प्रेम में किसी प्रकार की जटिलता नहीं है। घर में, बन में, घाट पर, कदम्ब-तले, हिंडोले पर—जहाँ कहीं भी इसका प्रकाश हुआ है वही वह अपने-आपमें ही पूर्ण है, मानो वह किसी की अपेक्षा नहीं रखता और न कोई उसकी खबर रखता है :

देख्यो हरि मयति म्वालि दधि भेद सो ठाढ़ी ।

योवन मदमाती इतराती बेनी दुरत कटि पर छवि बाढ़ी ।

दिन धोरी भोरी अति कोरी देखत ही जु स्याम भये चाढ़ी ।

कपति है दुहुँ करन मयानी शोभाराशि भुजा गहि गाढ़ी ।

इत उत अंग मुरति झकझोरति अँगिया बनी कुचन सो माढ़ी ।

सूरदास प्रभु रीझि थकित भये मनहुँ काम सचि भरि काढ़ी ॥

सूरदास जब अपने विषय का वर्णन शुरू करते हैं तो मानो अलंकारशास्त्र हाथ जोड़कर उनके पीछे दौड़ा करता है। उपमाओं की बाढ़ आ जाती है, रूपकों की वर्षा होने लगती है। संगीत के प्रवाह में कवि स्वयं बह जाता है। वह अपने को मूल जाता है :

नैन मीन मकराकृत कुण्डल मुजवल सुभग भुजग ।
मुकुतमाल मिलि मानो सुरसरि द्वै सरिता लिये संग ।
मोर मुकुट मणिगण आभूषण, कटि किंकिनि नव चन्द्र ।
मनु अडोल वारिधि मे विवित राका उडुगनवृन्द ।
वदन चन्द्र-मंडल की शोभा अवलोकनि सुख देत ।
जनु जलनिधि मधि प्रगट कियो शशि श्री अरु सुधा समेत ।
रतन जटित पग सुभग पाँवरी, नूपुर ध्वनि कल परम रसाल ।
मानहुँ चरन कमलदल लोभी निकटहि बैठे बात भराल ।
बाँह चँचाई जोरि जमुहानी ऐँड़ानी कमनीय कामिनी ।
भुज छूटे छवि यों लागी मनो टूट भई द्वै टूक दामिनी ।

काव्य में इस तन्मयता के साथ शास्त्रीय पद्धति का निर्वाह विरल है। पद-पद पर मिलनेवाले अलंकारों को देखकर भी कोई अनुमान नहीं कर सकता कि कवि जान-बूझकर अलंकारों का उपयोग कर रहा है। पन्ने पर पन्ने पढ़ते जाइए, केवल उपमाओं-रूपकों की घटा, अन्योक्तियों का ठाट, लक्षणा और व्यंजना का चमत्कार—यहाँ तक कि एक ही चीज दो-दो, चार-चार, दस-दस बार तक दुहरायी जा रही है, फिर भी स्वाभाविक और सहज प्रभाव कहीं भी आहत नहीं हुआ। जिसने 'सूरसागर' नहीं पढ़ा उसे यह बात सुनकर अजीब-सी लगेगी। शायद वह विश्वास ही न कर सके, पर बात सही है। काव्य-गुणों की इस विशाल वन-स्थली में एक अपना सहज सौन्दर्य है। वह उस रमणीय उद्यान के समान नहीं जिसका सौन्दर्य पद-पद पर माली के कृतित्व की याद दिलाया करता है; बल्कि उस अकृत्रिम वन-भूमि के समान है जिसका रचयिता रचना में ही घुल-मिल गया है।

सूरदास सुधारक नहीं थे, ज्ञानमार्गी भी नहीं थे। किसी को कुछ सिखाने का भान उन्होंने कभी किया ही नहीं। वे कहीं भी मस्यप्रदाय, मतवाद या व्यक्ति-विशेष के प्रति कटु नहीं हुए। यह भी उनके सरल हृदय का निदर्शक है। लेकिन वे कबीर-दास की तरह ऐसे समाज से नहीं आये थे जो पद-पद पर लाछित और अपमानित होता था और जहाँ का गृहस्थ-जीवन वैराग्य-जीवन की अपेक्षा ज्यादा कठोर और तपोमय था। सूरदास जिस समाज में पले थे, उसका गृहस्थ-जीवन विलासिता का जीवन था, मिथ्याचार और फरेब का जीवन था और 'यौवन-मद, जन-मद, धन-मद, विष-मद भारी' का जीवन था। इसलिए इस समाज से वैराग्य ग्रहण करना उनका मत था। वे तुलसीदास की भाँति दुःखेता सेनानायक नहीं थे जो समाज की कुरीतियों से गुहालतापूर्वक बाहर निकलकर उस परमोपाधारी आरम्भ कर

दें। नन्ददास की तरह पर-पक्ष की युक्तियों को तर्कबल पर निरास करना भी वे नहीं जानते थे। वे केवल श्रद्धालु और विन्यासी भक्त थे जो झगड़ों में पड़ने के ही नहीं।

भक्तों में मशहूर है कि सूरदास उद्धव के अवतार थे। यह उनके भक्त और कवि जीवन की सर्वोत्तम आलोचना है। 'बृहद्भागवतामृत' के अनुसार उद्धव भगवान् के महाशिष्य, महानृत्य और महाप्रियकर थे। वे सदा श्रीकृष्ण के साथ रहते थे। शयन के समय, भोजन के समय, राज-कार्य के समय—कभी भी भगवन् का साथ नहीं छोड़ते थे, यही तर्क कि अन्तपुर में भी साथ रहते थे। केवल एक बार उन्होंने भगवान् का साथ छोड़ा था और वह उस समय जब भगवान् ने व्रज में गोपियों की खबर लेने को भेजा था। इस बार उन्हें भगवत्संग से दूना आनन्द मिला था। उनके तीन काम थे, भगवान् की पद-सेवा, उनसे परिहास करना और श्रीङ्गा में साथ रहना। पहले काम में वे इतने तन्मय रहते थे कि अबोध लोगों को यह भ्रम हो जाता था कि वे पागल हो गये हैं। सूरदास के जीवन का यही परिचय है। उद्धव के सभी गुण उनमें वर्तमान थे। अपने काव्य में एक ही जगह उन्होंने भगवान् का साथ छोड़ा है, 'भ्रमरगीत' में। और इन बात में कोई मन्देह ही नहीं कि इन अवसर पर सूरदास को भी दूना रस मिला था। इसी तरह इस कथन का यह भी अर्थ है कि सूरदास की भक्ति में दाम्य (प्रीति-रीति) सख्य और मधुर, इन तीनों भावों का सम्मिश्रण है। उद्धव ने व्रज से लौटकर बताया था :

माधव जू मुनी व्रज को प्रेम ।
सोधि मैं पट मास देख्यो, गोपिकनि को नेम ।
हृदयतैं नहिं टरत टारे, स्वाम राम समेत ।
आसु सलिल प्रवाह मानी, अर्घं नैननि देत ॥
चैवर अचल कुच कलस, वर पानि पथ चढ़ाइ ।
सुमिरि तुम्हहि प्रगट सीता, कर्म उठती गाइ ॥
देह गेह सनेह अपन, कमल सोचन ध्यान ।
सूर उनकी प्रेम देखैं, फीकी लागत ज्ञान ॥

इसी प्रकार—

मो मन उनही की जु भयो ।
पर्यो प्रभु उनके प्रेम कोस मैं, तुमहें विचरि ययो ।
तुमसौ सपय करि गयो मोहन, बेनि कहाँ हो आवन ।
तिनहि देखि बैसोइ मैं हूँ रह्यो, मग्यो उनाहिं निनि गावन ।
समुझि पी पट मास विग्रीते, कहाँ हुनो हो आयो ।
सूर अनकहि दै गोपिनि सौ, सदन नूदि टटि आयो ॥

सूरदास का वात्सल्य वर्णन

महात्मा सूरदास महान् भक्त भी थे और अत्यन्त उच्च कोटि के कवि भी। भगवान् की लीलाकथाएँ मध्ययुग के सभी भक्तों की प्रिय रही हैं; क्योंकि ऐसा विश्वास किया जाने लगा था कि घोर कलिकाल में भयंकर भवसागर को पार करने की एकमात्र नाव है भगवान् श्रीकृष्ण की लीलाकथाओं का रसास्वादन। 'भागवत' में कहा गया है :

संसारसिंधुमतिदुस्तरमुत्तितीर्षो-

नान्यः प्लवो भगवतः पुरुषोत्तमस्य ।

लीलाकथा रस निषेवणमन्तरेण

पुंसो भवेद् विविधदुःखदबादितस्य ॥

सूरदास ने अपने महान् गुरु श्री बल्लभाचार्य से लीलागान करने का ही आदेश पाया। भगवान् की लीलाओं की कोई इयत्ता नहीं है। भिन्न-भिन्न भक्त अपनी रुचि और संस्कार के अनुरूप लीलाओं का चयन करते हैं और उन्हीं के अनुकीर्तन में मग्न रहते हैं। मध्यकालीन कृष्णभक्त कवियों ने ब्रज की गोपियों को सर्वोत्तम भक्त माना था। इन गोपियों में अनेक प्रकार की भगवद्विषयक रीति थी, पर उनके समान भक्त कोई नहीं हुआ :

एवं भक्तिः सकल भुवने नेक्षिता वा श्रुता वा ।

किं शास्त्रोचैः किमिह तपसा गोपिकाभ्यो नमोस्तु ॥

ऐसी भक्ति त्रिभुवन में न देखी गयी, न सुनी गयी। शास्त्रों को पढ़ने और कठोर तप करने से क्या लाभ, इन्हीं गोपियों को प्रणाम करो !

वैसे तो भक्तजन पाँच प्रकार की रतियों में विश्वास करते हैं, पर उनमें एक वैराग्यवान् ज्ञानी जनो की है। गोपियों में चार ही रतियाँ मिलती हैं। एक तो कामजा रति जो भगवान् को अपने परमप्रेमिक के रूप में देखने से उनके प्रति आत्म-निवेदन के रूप में प्रकट होती है। सूरदास का मन इसमें भी खूब रमा है। एक और प्रकार की प्रीति 'सम्बन्धजा' होती है जो भगवान् के प्रति दो प्रकार के सम्बन्धों से परिपुष्ट होती है। एक सम्बन्ध है पाल्य-पालक भाव जो वात्सला रति कहलाती है। दूसरा सम्बन्ध है स्वामी-सेवक का जिसे दास्य भक्ति कहते हैं। सूरदास में दोनों ही मिल जाती है। पर मन उनका रमता है वात्सल्य भक्ति में। इन तीन रतियों के अतिरिक्त एक और भी रति है जिसमें प्रीति-जन्य भय मिला रहता है। कहीं किसी आचरण से भगवान् नाराज न हो जायें, है वह भी प्रेम ही। कभी-कभी सूरदास इसमें भी रमे हैं। इन्हीं को रति चतुष्टय कहा जाता है। सूरदास प्रथम दो प्रकार की रतियों के बेजोड़ चितरे हैं। वात्सल्य के चित्रण में तो उनके साथ जगत के किसी भी कवि का नाम लेना कठिन है। उनकी वर्णित बाललीला में माता और शिशु की प्रायः सभी चेष्टाओं का अत्यन्त मोहक

और फिर भी पूर्णतः मनोवैज्ञानिक चित्रण है। जन्म से ही शिशु की विविध चेष्टाओं का ऐसा यथार्थ-ललित चित्रण है कि उनकी पर्यवेक्षण शक्ति को देखकर संसार के सभी सहृदय आश्चर्यचकित रह जाते हैं। केवल विविध चेष्टाओं का वर्णन ही उसका उद्देश्य नहीं है, उद्देश्य है निखिलआत्मा प्रेममय श्रीकृष्ण के प्रति भक्ति की अभिव्यक्ति। इसीलिए, इनमें यथार्थ चित्रण के साथ एक विशेष प्रकार का लुभावना आत्मसमर्पण भी है। यही इन रचनाओं को कविजनोचित ललित वर्णन से अधिक मोहक बना देता है। पूरे 'सूरसागर' में, जो वस्तुतः सूरदास की रचनाओं का एक अंश मात्र है, लगभग नवौं हिस्सा बाललीला के पद हैं। माता यशोदा की सारी आशा, आकांक्षा, आनन्द और सुख बालक कृष्ण पर केन्द्रित है :

जसुमति मन अभिलाप करै ।

कब मोरे लाल घुटुखनि रँगै, कब धरनी पग द्वैक धरै ।

कब द्वै दाँत दूध की देखौ, कब तोतरे मुख वैन सरै ।

कबहि नन्दाहि बाबा कहि बोलै, कब मैया कहि मोहि ररै ।

कब मेरो अँवरा गहि मोहन, जोइ सोइ मोसों जगरै ।

कब धों तनक तनक कछु खँहै, अपने कब सों मुखहि भरै ।

कब हँसि बात कहँगो मोसो, जा छवि तें दुख दूरि हरै ।

मातृहृदय की पूरी अभिलाषा, आकांक्षा और उल्लास, कम्पन आदि कितने सहज ढंग से कह दिये गये हैं ! यह माता यशोदा की ही नहीं, सभी माताओं की बात है।

ये सारी आकांक्षाएँ पूरी होती हैं। अनेकानेक लीलाओं के अत्यन्त हृदयग्राही चित्रण भक्त-चित्त के अपार औत्सुक्य को उकसाते रहते हैं। कभी कृष्ण घुटुखों के बल चलते दिखाये गये हैं :

सोभित कर नवनीत लिये ।

घुटुरनि चलत रेनु तन मंडित मुख दधि लेप किये ।

और फिर—

किलकत फान्ह घुटुखनि आवत ।

मनिमय फनक नंद के आंगन बिब पकरिबँ घावत ॥

कबहुँ निरखि हरि आपु छाँहि कों कर सों पकरन पावत ।

किलकि हँसत राजत द्वै दँतियाँ पुनि पुनि निद्रि अवगावत ॥

फिर चलना सीखते हैं और अरवरा के गिरते गहने हैं :

सिखवति चनन जसोदा मैया ।

अरवराइ कर पानि महावत रगमगाइ झरझरै दीया ।

और फिर आंगन में नाचने लगते हैं, यशोदा की हँस-हँस कर देखती है और आनन्द-निमग्न होती है। इन लीलाओं के अति सुन्दर चित्रण के साथ ही शिशु-हृदय का भी यथार्थ-ललित चित्रण है। इन रचनाओं के अति सुन्दर चित्रण के साथ ही जीवन्त गतिशील चित्रणों के अति सुन्दर चित्रण है। अनेकानेक

के अन्तरतर को प्रभावित करती है और भक्त-हृदय को अपूर्व उल्लास से भर देती है।

बाललीला में सूरदास पूरी तरह रम जाते हैं। वे अपने पाठकों को सावधान करना भी प्रायः भूल जाते हैं कि यह प्राकृत जन की लीला नहीं है। अन्य अनेक अवसरो पर वे यह कहना नहीं भूलते कि इसे मामूली लीला न समझा जाये। पर बाललीला के प्रसंग में वे इतने तन्मय हो जाते हैं कि वह सावधानी एकदम तिरो-हित हो जाती है। कुछ थोड़े प्रसंगों में वे लोकोत्तरता की याद भी दिला देते हैं, पर बहुत कम। शिशु कृष्ण अपना अँगूठा पी रहे हैं; इस अवसर पर सूर अपने पाठक को उनकी लोकोत्तरता की ओर ले जाते हैं:

कर पग गहि अँगुठा मुख मेलत।

प्रभु पौड़े पालने अकेले, हरपि हरपि अपने रँग खेलत।

यहाँ प्रभु अकेले हैं, माता यशोदा उन्हें पालने में पौड़ाकर कही चली गयी हैं। यहाँ सूरदास को उनकी लोकोत्तरता के प्रति सचेत करने का अवसर मिलता है:

सिव सोचत, विधि बुद्धि विचारत, बट बाढ्यो सागर-जरा भैरत।

बिडरि चलै घन प्रलय जानिकै दिगपति दिग दंतीनि सकेलत।

मुनि मन भीत भये, भव कंपित सेप सकुचि सहस्री फन मेलत।

उन ब्रज वासिन यात न जानी समुझै सूर सकट पग ठेलत।

कभी महाप्रलय के समय बट पत्र पर पौड़े हुए 'करारविन्देन पदारविन्दं मुखार-विन्दे विविवेशयन्त' बालमुकुन्द की याद आ जाने से जानकार देवताओं में भय समा गया। वही दृश्य फिर तो नहीं आ गया, पर ब्रजवासी निश्चिन्त हैं।

इसी तरह कृष्ण के माटी खाने पर माता जब डाँटती हैं और सहज भाव से वे अपना मुँह खोल देते हैं तो अचानक माता को उनका अनन्त रूप दिख जाता है। वे चकित हो जाती हैं।

परन्तु बाललीला में साधारणतः सूरदास बालक की सहज लीला का ही चित्रण करते हैं और अपनी अपूर्व कविता-शक्ति से, बिना कहे ही, भगवान् के मधुर रूप के प्रति भक्त और सहृदय को आकर्षित कर देते हैं। अत्यन्त गहराई से यह लीला उठी है। केवल निरीक्षण, पर्यवेक्षण इसके साधन नहीं हैं। यह लीला भक्त-हृदय की अन्तरतर की उल्लासमुखर वाणी है।

[14 मई, 1978]

सूरदास और वैष्णवदर्शन

वैष्णवदर्शन कई हैं। उनकी अधिकांश बातें एक-जैसी अवश्य हैं, पर बहुत-सी बातों में मतभेद भी है। इन मतभेदों के कारण ही इनके अलग-अलग नाम हैं। विशिष्टा-द्वैतवाद, द्वैतवाद, शुद्धाद्वैतवाद, नित्यभेदाभेदवाद आदि नाम ही इनकी मान्यताओं के सूक्ष्म अन्तर की प्रकट कर देते हैं। एक बात में उन्हें समान माना जा सकता है। ये सभी शंकराचार्य के अद्वैतवाद के विरुद्ध हैं। शंकराचार्य के मत को ये लोग 'मायावाद' कहते हैं। साथ ही भक्ति, शरणागति आदि के विषय में वे एकमत हैं। सूरदास के प्रसंग में वैष्णवदर्शन, महाप्रभु वल्लभाचार्यजी द्वारा प्रवर्तित पुष्टिमार्ग और शुद्धाद्वैतदर्शन है। सूरदास महाप्रभु के प्रधानशिष्यों में अन्यतम थे। काफी उमर बीत जाने के बाद वे उनके (वल्लभाचार्यजी के) शिष्य हुए थे। शिष्य होने के पहले वे शायद विनय-परक और दैन्यसूचक पद लिखा करते थे। वार्त्ता-साहित्य से पता चलता है कि महाप्रभु वल्लभाचार्यजी के सम्पर्क में आने के बाद वे लीला-पदों की रचना में लग गये। 'प्रभु मैं सब पतितन की टीको' जैसे दैन्यसूचक पदों का लिखा जाना बन्द हो गया। उनके पहले लिखे पदों में कुछ लीलागान के पद थे या नहीं, इस सम्बन्ध में कोई जानकारी नहीं मिलती।

सूरदास का मन लीलागान में ही रमता है, दार्शनिक विवेचन में नहीं। 'सूर-सागर' में जो पद संकलित हुए हैं, वे उनकी सारी रचनाओं का एक अंश-मात्र है। इस संकलन का मुख्य वर्ण्य-विषय लीलागान है। मुख्य प्रसंग श्रीकृष्ण की बाललीलाएँ, माता यशोदा और नन्दबबा का वात्सल्य-भाव, श्रीकृष्ण की श्रीराधा तथा अन्य गोपियों के साथ प्रेमलीलाएँ, रासलीला आदि हैं। सूरदास का मन इन्हीं लीलाओं में रमा है। और अवतारों की लीलाएँ वे गा अवश्य जाते हैं, पर मन तो कृष्ण-लीला के रस में ही आनन्द पाता है। महान् गुरु के सान्निध्य में आने का बड़ा सुखद परिणाम यह हुआ कि उन्हें स्व-भाव—निजी भाव—का पता चल गया। उन्होंने सीखा-सुना तो और भी होगा, पर पहले ही दिन गुरु ने 'सुबोधिनी टीका' का जो आरम्भिक अंश पढ़ाया वही उनके जीवन का प्रधान सम्बल बन गया। विद्वानों ने महाप्रभु के दार्शनिक सिद्धान्तों को उनके गानों में खोजने का प्रयास किया है, पर सही बात यही है कि उन्होंने लीला-विषयक सिद्धान्त को ही जीवन का सम्बल बनाया और पुष्टिमार्ग का यह सिद्धान्त कि भगवान् के अनुग्रह से ही जीव का भक्ति-भाव पुष्ट होता है, अपना प्रधान विश्वास बना लिया।

विद्वानों ने सूरदास के पदों में महाप्रभु वल्लभाचार्य के सिद्धान्त खोजे हैं। परन्तु कई बार जिन्हें दार्शनिक विचार कहा जाता है वे वस्तुतः धार्मिक मान्यता और आध्यात्मिक विश्वास होते हैं। वे मध्यकाल के सभी भक्तों में समान रूप से पाये जाते हैं। अपनी रुचि और प्रकृति के अनुसार भक्तगण किसी विशेष पक्ष पर बल अवश्य देते हैं। उन्हें ठीक-ठीक दर्शन नहीं कहा जा सकता। कुछ भक्त कभी-

उपनिषद् वेद ही है। सो, प्रमाण चतुष्टय हुए : (1) वेद, (2) श्रीकृष्णवाक्य अर्थात् भगवद्गीता, (3) व्याससूत्र अर्थात् ब्रह्मसूत्र और (4) व्यास की समाधि-भाषा अर्थात् श्रीमद्भागवत। इनमें भागवत को प्रमाण-रूप में स्वीकार किया गया है। यह मध्यकाल में सर्वाधिक प्रभावशाली ग्रन्थ रहा है। यह शक्ति का अपूर्व ग्रन्थ है। उपनिषद् के तत्त्वज्ञान और तत्काल प्रचलित सभी आर्ष शास्त्रों के सुविचारित मत इस ग्रन्थ में सहज कवित्व के साथ इस प्रकार धुल-मिलकर प्रकट हुए हैं कि इसे समाधि-भाषा कहना उचित है। ब्रह्मसूत्र और भागवत दोनों ही व्यासरचित माने जाते हैं; लेकिन सूत्रों में जहाँ तर्क-सम्मत तत्त्व-जिज्ञासा का समाधान है वहाँ 'भागवत' भावनाओं को प्रभावित करनेवाला और फिर भी बौद्धिक समाधान को भी प्रस्तुत करनेवाला अपूर्व काव्य-ग्रन्थ है। वह बौद्धिक समाधान नहीं है, बुद्धि को भी अभिभूत करके अन्तरतर को उल्लसित करनेवाला समाधि-काव्य है। समाधान केवल प्रतीति उत्पन्न कराता है और समाधि अनुभूति प्रदान करती है। एक बुद्धि का विषय है, दूसरा बोध का।

ऐसे महान् ग्रन्थ को व्यास की समाधि-भाषा कहना सर्वथा उचित है। उसे तीन के अतिरिक्त चौथा प्रस्थान मानना भी उचित ही है। महाप्रभु वल्लभाचार्य ने केवल यही नहीं कहा कि यह एक अतिरिक्त प्रस्थान है बल्कि यह भी कहा कि केवल एक, दो या तीन प्रस्थानों को प्रमाण मानना पर्याप्त नहीं है। किसी मत की ग्राहकता के लिए आवश्यक है कि वह चारों का अविरোধी हो; क्योंकि एक में यदि सन्देह रह जाय तो वह दूसरे के द्वारा ही दूर होता है। इनमें भी चारों उत्तरोत्तर अधिक प्रामाणिक है। इसका मतलब यह है कि श्रीमद् वल्लभाचार्य के मत से 'भागवत' केवल एक चौथा प्रस्थान ही नहीं है बल्कि सबके सन्देहों को निराकरण करनेवाला सर्वोत्तम प्रमाण है। यह बात वल्लभाचार्य और चैतन्य मत की विशेषता है। अन्य वैष्णव दर्शनों में 'भागवत' को इतनी दृढ़ता से स्वीकार नहीं किया गया है। 'सूरसागर' भी 'भागवत' का ही अनुकथन है। फिर भी सूरदास अपनी रचना को समाधिभाषा नहीं समझते। समाधिभाषा तो 'भागवत' ही है। महान् शक्ति को वहन करने और लोक-मोहर करने की अद्भुत शक्ति सूरदास में भी भरपूर मात्रा में थी।

यहाँ एक बात 'भागवत' के सम्बन्ध में और कह लेनी चाहिए। लीलाकथा को ही, 'चौरासी वैष्णवन की वार्त्ता' के अनुसार, महाप्रभु वल्लभाचार्य ने सूरदास को 'भागवत' के सारमर्म के रूप में बताया था। निःसन्देह 'भागवत' की अपूर्वता, प्रथम तीन प्रस्थानों की अपेक्षा, लीला-रस के आस्वादन पर बल देने में है :

संसारसिन्धुमतिदुस्तरमुत्तितीर्षोः

नान्यः प्लवो भगवतः पुरुषोत्तमस्य ।

लीलाकथारसनिषेवणमन्तरेण

पुंसो भवेद्विधदुःखदवादितस्य ॥

[अति दुस्तर संसार-सिन्धु को पार करने के इच्छुक, विविध दुःखदायी दावाभि

कभी तत्त्व-जिज्ञासा की भी पद्धति अपनाते हैं, पर बहुत कम। मूरदास 'भ्रमर-गीत' के प्रसंग में अवश्य ही कुछ प्रचलित मतों को उद्धव के मुण्ड से कहलाकर उनका मुदु प्रत्याख्यान गोपियों से करा देते हैं। पर अन्यत्र वे इस पद्धति की उपेक्षा ही करते हैं। अन्यान्य प्रसंगों में वे शास्त्रीय की उपेक्षा लोकांनुभव को ही सरस भाषा में कविजनोचित सम्प्रेषण द्वारा सहृदय-हृदय-गम्य बना देते हैं।

उन दिनों की प्रवृत्ति को देखते हुए कहा जा सकता है कि प्रस्थानों में श्रेष्ठ प्रस्थान 'भागवत' है। यह मूरदास को पूर्णतः मान्य थी। विद्वानों और प्रवीण विचारकों के मन में यह बात उन दिनों घर कर गयी थी कि जो कुछ अच्छा या नया कहना था उसे पहले के ऋषियों और आचार्यों ने कह दिया है। इस घोर कालिकाल में अब पुरानी बातों की अपने ढंग से व्याख्या-भर की जा सकती है, श्रुति-सम्मत होना बड़ी बात है। कुछ भी ऐसा नहीं कहना या मानना चाहिए जो श्रुति-सम्मत या प्राचीन आप्त समझे जानेवाले ऋषि-मुनियों के प्रतिपादित सिद्धान्त के प्रतिकूल पड़ता हो। दर्शन हो या धर्मशास्त्र, ज्योतिष हो या आयुर्वेद—सबका श्रुति-सम्मत या आप्त जनानुमोदित होना आवश्यक माना जाने लगा। नयी बात कही ही नहीं गयी, ऐसा नहीं था। पर सब-कुछ को श्रुति-सम्मत बताना आवश्यक हो गया था। उन दिनों सबसे बड़ा दोष वेद-वाह्य होना था। किसी को अत्यन्त गहिम कहना हो तो उसे वेद-वाह्य कह दिया जाता था। इसकी प्रतिक्रिया भी बड़ी तीव्र थी। बहुत-से सम्प्रदाय तब भी थे जिनमें श्रुतियों की खिल्ली उड़ायी गयी थी। धीरे-धीरे प्रत्येक सम्प्रदाय अपने को श्रुति-सम्मत सिद्ध करने पर ही अधिक बल देने लगा। भक्ति-सम्प्रदायों में यह बात और भी प्रबल रूप में प्रकट हुई। महान् शंकराचार्य ने अपने शक्तिशाली भाष्यों में अद्वैतवाद—जिसे थोड़ा हीन साधित करने के लिए 'मायावाद' भी कहा जाने लगा था—की स्थापना की। यह बात उन्होंने ग्यारह उपनिषदों, ब्रह्मसूत्र और भगवद्गीता के भाष्यों में सिद्ध की। वैष्णव मत में इसकी तीव्र प्रतिक्रिया हुई। भक्ति के लिए अद्वैतवाद बहुत अच्छा आधार नहीं माना जा सकता था। इसलिए आवश्यक हो गया कि शांकर अद्वैत-वाद या मायावाद का प्रत्याख्यान उन्हीं ग्रन्थों के भाष्य या टीका द्वारा किया जाय जिन पर स्वयं शंकराचार्य ने भाष्य लिखे थे। इन ग्रन्थों को तीन प्रस्थान या 'प्रस्थान-त्रयी' कहते थे। इन तीन प्रस्थानों का अर्थान् (1) ग्यारह उपनिषद्, (2) ब्रह्म-सूत्र और (3) श्रीमद्भगवद्गीता का समर्थन पाये बिना कोई सम्प्रदाय मान्य नहीं होता था। कभी किसी एक या दो प्रस्थानों की टीका से भी काम चल जाता था; पर तीनों पर भाष्य, टीका या तिलक अत्युत्तम माना जाता था।

महाप्रभु बल्लभाचार्य ने भी श्रीमद्भागवत को एक प्रस्थान मानकर प्रस्थानों की संख्या चार कर दी और प्रस्थान चतुष्टय नाम दिया। उन्होंने अपने तत्त्वार्थ दीप निबन्ध में प्रमाणरूप में चारों प्रस्थानों की बात कही है :

वेदाः श्रीकृष्णवाक्यानि व्याससूत्राणि चैव हि ।

समाधिभाषा व्यासस्य प्रमाणं तच्चतुष्टयं ॥ (1-7)

उपनिषद् वेद ही है। सो, प्रमाण चतुष्टय हुए : (1) वेद, (2) श्रीकृष्णवाक्य अर्थात् भगवद्गीता, (3) व्याससूत्र अर्थात् ब्रह्मसूत्र और (4) व्यास की समाधि-भाषा अर्थात् श्रीमद्भागवत। इनमें भागवत को प्रमाण-रूप में स्वीकार किया गया है। यह मध्यकाल में सर्वाधिक प्रभावशाली ग्रन्थ रहा है। यह भक्ति का अपूर्व ग्रन्थ है। उपनिषद् के तत्त्वज्ञान और तत्काल प्रचलित सभी आर्य शास्त्रों के सुविचारित मत इस ग्रन्थ में सहज कवित्व के साथ इस प्रकार घुल-मिलकर प्रकट हुए हैं कि इसे समाधि-भाषा कहना उचित है। ब्रह्मसूत्र और भागवत दोनों ही व्यासरचित माने जाते हैं; लेकिन सूत्रों में जहाँ तक सम्मत तत्त्व-जिज्ञासा का समाधान है वहाँ 'भागवत' भावनाओं की प्रभावित करनेवाला और फिर भी बौद्धिक समाधान को भी प्रस्तुत करनेवाला अपूर्व काव्य-ग्रन्थ है। वह बौद्धिक समाधान नहीं है, बुद्धि को भी अभिभूत करके अन्तरतर को उल्लसित करनेवाला समाधि-काव्य है। समाधान केवल प्रतीति उत्पन्न कराता है और समाधि अनुभूति प्रदान करती है। एक बुद्धि का विषय है, दूसरा बोध का।

ऐसे महान् ग्रन्थ को व्यास की समाधि-भाषा कहना सर्वथा उचित है। उसे तीन के अतिरिक्त चौथा प्रस्थान मानना भी उचित ही है। महाप्रभु वल्लभाचार्य ने केवल यही नहीं कहा कि यह एक अतिरिक्त प्रस्थान है बल्कि यह भी कहा कि केवल एक, दो या तीन प्रस्थानों को प्रमाण मानना पर्याप्त नहीं है। किसी मत की ग्राहकता के लिए आवश्यक है कि वह चारों का अविरोधी हो; क्योंकि एक में यदि सन्देह रह जाय तो वह दूसरों के द्वारा ही दूर होता है। इनमें भी चारों उत्तरोत्तर अधिक प्रामाणिक हैं। इसका मतलब यह है कि श्रीमद् वल्लभाचार्य के मत से 'भागवत' केवल एक चौथा प्रस्थान ही नहीं है बल्कि सबके सन्देहों को निराकरण करनेवाला सर्वोत्तम प्रमाण है। यह बात वल्लभाचार्य और चैतन्य मत की विशेषता है। अन्य वैष्णव दर्शनों में 'भागवत' को इतनी दृढ़ता से स्वीकार नहीं किया गया है। 'सूरसागर' भी 'भागवत' का ही अनुकथन है। फिर भी सूरदास अपनी रचना को समाधिभाषा नहीं समझते। समाधिभाषा तो 'भागवत' ही है। महान् शक्ति को बहून करने और लोक-भोचर करने की अद्भुत शक्ति सूरदास में भी भरपूर मात्रा में थी।

यहाँ एक बात 'भागवत' के सम्बन्ध में और कह लेनी चाहिए। लीलाकथा की ही, 'चौरासी वैष्णवन की वार्त्ता' के अनुसार, महाप्रभु वल्लभाचार्य ने सूरदास को 'भागवत' के सारभरम के रूप में बताया था। निःसन्देह 'भागवत' की अपूर्वता, प्रथम तीन प्रस्थानों की अपेक्षा, लीला-रस के आस्वादन पर बल देने में है :

संसारसिन्धुमतिदुस्तरमुत्तितीर्षोः

नान्यः प्लवो भगवतः पुरुषोत्तमस्य ।

लीलाकथारसनिषेवणमन्तरेण

पुंसो भवेद्विघ्नदुःखदवादितस्य ॥

[अति दुस्तर संसार-सिन्धु को पार करने के इच्छुक, विविध दुःखदायी दावागिन

से पीड़ित मनुष्य के लिए भगवान् पुरुषोत्तम (श्रीकृष्ण) की लीला-कथाओं के रसास्वादन में भिन्न कोई दूसरी नाव नहीं है।]

यह 'भागवत' का विशिष्ट सन्देश है। लीला-कथाएँ ऊपर-ऊपर से देखने पर प्राकृत जन के चरित के समान लगती हैं, पर 'भागवत' में बताया गया है कि वस्तुतः वे वैसी नहीं हैं—उनका अर्थ गहराई में है। इसीलिए इस लीला-कथात्मक काव्य को ध्यास की समाधिभाषा कहा गया है। समाधिभाषा ऊपर-ऊपर से विसंगत दिखने पर भी गम्भीर अर्थ देती है।

सूरदास ने 'भागवत' के इस सन्देश को पूरी तरह स्वीकार किया था, पर उन्होंने अपनी रचना को 'भागवत' की भाँति समाधिभाषा नहीं समझा। इसीलिए वे अपने पाठकों को आगाह करते रहते हैं कि सूर के प्रभु की इस लीला को प्राकृत जन का आचरण न समझें। 'सूरसागर' 'भागवत' से अनेक बातों में भिन्न है। महा-प्रभु बल्लभाचार्य तथा अन्य आचार्यों ने 'भागवत' के सिद्धान्त और उसमें वर्णित लीलाओं का बहुत सूक्ष्म विश्लेषण किया था। उतने सूक्ष्म विश्लेषण 'सूरसागर' में नहीं मिलेंगे। कुछ बातें उनमें ऐसी भी हैं जिनका मूल 'भागवत' में खोजना कठिन है। वस्तुतः उन्हें लोको-जीवन में खोजना चाहिए। किस प्रकार शास्त्र-साधना की बहुत-सारी बातें वैष्णव रूप ग्रहण कर चुकी थी, यह मैंने अग्यत्र दिखाया है।

असल में 'सूरसागर' शास्त्रीय वैष्णव-भक्ति-शास्त्र से प्रेरणा अवश्य लेता है, पर वह शास्त्रीय की अपेक्षा लोकधर्म के अधिक निकट है। उसकी भाषा, छन्द, पात्र और विचार-सरणि शास्त्रीय विश्लेषण की अपेक्षा लोक-व्यवहार के बहुत निकट-पर्यवेक्षण से अधिक प्रभावित है। हिन्दीप्रदेश के लोकगीतों में वैष्णव भक्ति—तत्रापि श्रीकृष्ण-लीला—का प्रवेश, महाप्रभु बल्लभाचार्य के बहुत पहले हो चुका था। 'सूरसागर' को लीलागान की प्रेरणा अवश्य 'श्रीमद्भागवत' से मिली; पर बहुत-सी बातें उस समय उत्तर भारत के लोकधर्म की बनी रही और ऐसी बहुत-सी बातें, जो परवर्ती वैष्णव आचार्यों की उद्भावनाएँ थीं और जिनका मूल 'श्रीमद्भागवत' से बाहर था, इसमें छूट गयी। उन्हें लेने का प्रयास भी नहीं हुआ।

श्री बल्लभाचार्य ने अनेक शास्त्र-वाक्यों के प्रमाण के आधार पर यह सिद्ध किया है कि माया और अविद्या दोनों ही भगवान् की शक्ति होने पर भी भिन्न-भिन्न हैं। अद्वैतवादिनों के हिसाब से उनमें अभिन्नता है। 'श्रीमद्भागवत' के अनुसार यह ठीक है; क्योंकि दशमस्कन्ध के उनतालीसवें अध्याय में भगवान् की अपनी जिन शक्तियों से निषेधित कहा गया है उनमें अविद्या और माया, इन दो शक्तियों को अलग बताया गया है। संसार अविद्या-जन्य है और प्रपञ्च माया-जन्य। इसलिए संसार भ्रम है, परन्तु प्रपञ्च सत्य। संसार से मुक्ति की इच्छा करनी चाहिए। जीव में अहंता, ममता आदि विकार होते हैं जिससे वह अविद्या (मलत जानकारी) के कारण मोहग्रस्त हो जाता है। संसार-सिन्धु से पार होने के लिए, जैसा कि पहले ही बताया जा चुका है, भगवान् के लीला-कथा-रस का आस्वादन एकमात्र साधन

है। पर प्रपंच माया-जन्य है और सत्य है। वह रहेगा, उसका विलोप सम्भव नहीं है। संसार और प्रपंच का यह सूक्ष्म भेद बल्गभाचार्य के तत्त्व दर्शन को अद्वैत वेदान्तियों के दर्शन से भिन्न करता है। वे लोग प्रपंच को भी मिथ्या मानते हैं।

‘सूरसागर’ में, जहाँ तक मैं देख सका हूँ, इस प्रकार के किसी भेद की चर्चा नहीं है। अन्य सन्तों और भक्तों की भाँति वे भी भवसागर और प्रपंच को समान भाव से तिरस्कारणीय समझते थे; क्योंकि लोकधर्म में संसार और प्रपंच के इस सूक्ष्म भेद का कोई अस्तित्व नहीं था। वहाँ भवसागर एक स्पष्ट धारणा है और वह भगवान् से भिन्न मोह पैदा करनेवाला जगत् भी तथा यम-यातना और मनुष्य का स्वयं उत्पन्न किया हुआ अहता-ममता का जजाल भी, एक ही है। सूरदास इस बात में लोक-विश्वास के अधिक निकट है। वे भवसागर को प्रपंच से अलग नहीं समझते। अनेक प्रकार की नरक-यातनाओं में उनका विश्वास है। परन्तु वे भगवान् की लीला के गान को यमयातना और नरकभोग के मूल्य पर भी काम्य मानते हैं। उनके लिए तो भगवान् से उद्धार पाने का एक ही साधन है— शुद्ध मन से भगवान् का स्मरण :

गनिका किये कौन घत संयम शुक्र हित नाम पढ़ावै ।

मनसा करि सुमिरो गज वपुरी ग्राह परम गति पावै ।

यज्ञ, याग, तीर्थ, व्रत सब ठीक है; पर भजन के सामने उनका कितना मूल्य है ? यमयातना से उद्धार पाने का एक ही उपाय है—भगवन्त भजन :

काहे को अस्वमेध जग कीजै, गया थ्राढ़ काशी केदार ।

राम-कृष्ण अभिधाम न पटतर जो तन गारै हेम हतमार ।

प्राग कल्प माधे करवत दै चन्दा तरनि ग्रहन लखवार ,

सूरदास भगवन्त-भजन विनु, यम के दूत कौन टारै मार ॥

सूरदास की यमयातना भी भवसागर का ही परिणाम है। परन्तु भगवत्-लीला-प्रेम की महिमा के आगे वे यमयातना की विकरालता को उपेक्षणीय बताते हैं :

ऐसो कब करिहो गोपाल ।

मनसानाय मनोरथ-दाता हो प्रभु दीनदयाल ।

चरनि चित्त निरन्तर अनुरत रसना चरित रसाल ।

लोचन सजल प्रेम पुलकित तन कर कजन दल माल ।

ऐसो रहत लिखत छन-छन यम अपनी भायो भाल ।

सूर सुजस रागी न डरत मन सुनि यातना कराल ॥

वैष्णव शास्त्रों में भगवान् की ऐश्वर्यमाधुरी, विग्रहमाधुरी और वेणुमाधुरी की विशेष चर्चा है। सूरदास विग्रह अर्थात् रूपमाधुरी में तथा वेणुमाधुरी में विशेष रस पाते हैं। रूप भी स्थिर और गतिशील दो प्रकार से आराध्य होता है। रास-लीला में गतिशील रूप का वर्णन है। निस्सन्देह सूरदास उसमें विशेष रूप से रमे हैं। रूप चाक्षुष विषय है जबकि वेणुनिनाद श्रोत विषय। कहा जाता है कि उत्तम कवि श्रोत और दृश्य-विम्बों में अधिक रमता है, स्पर्श और गन्ध विम्बों में बहुत

कम । मूरदास मुरली निनाद पर बेहद मुग्ध होते हैं । इस रस को उन्होंने 'मूर-सागर' में बहुत प्रकार से उजागर किया है । वे शास्त्रों से प्रभावित अवश्य थे, पर रूप-बिम्ब और श्रोत-बिम्ब की सामग्री उन्हें लोकजीवन से मिली थी । वे दार्शनिक विचारों में नहीं, दृश्य तथा श्रव्य-बिम्बों में ही अधिक रमे हैं ।

मूरदास ने सब विद्याओं, दर्शनों और दान-शुष्य तथा तपस्याओं का फल भगवान् के लीलागान को ही माना । कल्पना द्वारा रचित पूर्वपक्ष और अपरपक्ष का विन्यास करके खण्डन-मण्डन द्वारा निरूपित दार्शनिक सिद्धान्तों की स्थापना के पचड़े में वे नहीं पड़े । वे कवि थे और कविजनोचित ढंग से ही उन्होंने भगवत्-लीला को अद्भुत प्रभावशाली तथा भक्तिरस को अनायास लोक-ग्राह्य बनाया । 'श्रीमद्भागवत' में, मानो ऐसे ही कवियों को ध्यान में रखकर कहा गया था :

इदं हि पुंसस्तपसः श्रुतस्य वा स्विष्टस्य सूक्तस्य च बुद्धदत्तये ।

अविच्युतोर्यः कविभिर्निरूपितः यदुत्तमदलोके गुणानुवर्तनम् ॥

—भाग., 1/5/22

[आकाशवाणी के वाराणसी केन्द्र से प्रसारित, 1978]

कबीर



भूमिका

'कबीर' लिखते समय नाना साधनाओं की चर्चा प्रसंगवश आ गयी है। उनके उसी पहलू का परिचय विशेष रूप से कराया गया है जिसे कबीरदास ने अधिक लक्ष्य किया था। पाठक पुस्तक में यथास्थान पहुँचेंगे कि कबीरदास बहुत-कुछ को अस्वीकार करने का अपार साहस लेकर अवतीर्ण हुए थे। उन्होंने तत्काल प्रचलित नाना साधन-मार्गों पर उग्र आक्रमण किया है। कबीरदास के इस विशेष दृष्टिकोण को स्पष्ट रूप से हृदयंगम कराने के लिए मैंने उसकी ओर पाठक की सहानुभूति पैदा करने की चेष्टा की है। इसीलिए कहीं-कहीं पुस्तक में ऐसा लग सकता है कि लेखक भी व्यक्तिगत भाव से किसी साधन-मार्ग का विरोधी है। परन्तु बात ऐसी नहीं है। जहाँ कहीं भी अवसर मिला है वही लेखक ने इस भ्रम को दूर करने का प्रयास किया है, पर फिर भी यदि कहीं भ्रम का अवकाश रह गया हो तो वह इस वक्तव्य से दूर हो जाना चाहिए। कबीरदास ने तत्कालीन नाथपन्थी योगियों की साधन-क्रिया पर भी आक्षेप किया है, यथास्थान उसकी चर्चा की गयी है। पुस्तक के अधिकांश स्थलों में 'योगी' शब्द से इन्हीं नाथपन्थी योगियों से तात्पर्य है। समाधि के विरुद्ध जहाँ कहीं कबीरदास ने कहा है वहाँ 'जड़-समाधि' अर्थात् समझना चाहिए। यथाप्रसंग पुस्तक में इसकी चर्चा आ गयी है। वैसे, कबीरदास जिस सहज-समाधि की बात कहते हैं वह योगमार्ग से असम्मत नहीं है। यहाँ यह भी कह रखना जरूरी है कि पुस्तक में भिन्न-भिन्न साधन-मार्गों के ऐतिहासिक विकास की ओर ही अधिक ध्यान दिया गया है।

पुस्तक के अन्त में उपयोगी समझकर 'कबीर-वाणी' नाम में कुछ चुने हुए पद्य संग्रह किये गये हैं। उनके शुरू के सौ पद श्री आचार्य क्षितिमोहन मेन के संग्रह के हैं। इन्हीं को कविवर रवीन्द्रनाथ ठाकुर ने अंग्रेजी में अनुद्धित किया था। आचार्य सेन ने इन पद्यों को लेने की अनुमति देकर हमें अनुगृहीत किया है।

पुस्तक के इस संस्करण (1971) में यथागम्य मंशोधन किया गया है। पुस्तक लम्बी प्रतीक्षा के उपरान्त पाठकों के समक्ष ला गयी है। श्रीमती सीता

सन्धू, प्रबन्ध निदेशिका, राजकमल प्रकाशन प्रा. लि., दिल्ली, को पुस्तक का नया रूप देकर शीघ्र प्रकाशित करने का श्रेय प्राप्त है। अनेक लेखकों और प्रकाशकों के अमूल्य ग्रन्थों की सहायता न मिली होती तो पुस्तक लिखी ही न गयी होती। जिन लोगों के मत का कही-कही विरोध करना पड़ा है उनके प्रति मेरी गम्भीर श्रद्धा है। वस्तुतः जिनके ऊपर श्रद्धा है उन्हीं के मतों की मैंने समीक्षा की है। इनमें कई मेरे गुरुतुल्य हैं। सब लोगों के प्रति मैं अपनी कृतज्ञता प्रकट करता हूँ।

रवीन्द्रपुरी, न्यू कालोनी,
वाराणसी

हजारीप्रसाद द्विवेदी

संकेत-विवरण

[जिन पुस्तकों का पूरा नाम और विवरण ग्रन्थ में ही दिया हुआ है, उनका उल्लेख यहाँ नहीं किया गया है।]

अ. रा.—‘अध्यात्म रामायण’, श्रीमुनिलाल का अनुवाद, गोरखपुर, सं. 1989
अष्टो.—‘ईशाद्यष्टोत्तरशतोपनिषद्’, निर्णयसागर प्रेस, बम्बई, चतुर्थ संस्करण, 1932

उपासक.—‘भारतवर्षीय उपासक सम्प्रदाय’, श्रीअक्षयकुमारदत्त प्रणीत, कलकत्ता 1314 बंगाल (द्वितीय संस्करण)

क. प्रं.—‘कबीर ग्रन्थावली’, श्री दयामसुन्दरदास सम्पादित, काशी नागरी-प्रचारिणी सभा, काशी, 1928

क. वच.—‘कबीर वचनावली’, श्री अयोध्यासिंह उपाध्याय—सम्पादित, काशी नागरी-प्रचारिणी सभा, काशी, 1916

क. मन., मनसूर—‘कबीर मनसूर’, स्वामी परमानन्द-कृत, भानजी कुवेरजी पेंटर द्वारा प्रकाशित, बम्बई, 1902

गोरक्ष. वि., गोरक्षविजय—‘गोरक्षविजय’, श्री अब्दुल करीम सम्पादित, कलकत्ता, 1324 बंगाल

गोपी.—‘गोपीचन्द्रेर गान’, कलकत्ता विश्वविद्यालय द्वारा प्रकाशित और श्री विश्वेश्वर भट्टाचार्य द्वारा संकलित

गो. सि. सं.—‘गोरक्ष-सिद्धान्त’, म. म. गोपीनाथ कविराज सम्पादित, सरस्वती भवन टेक्स्ट्स नं. 18, काशी, 1925

चर्चा.—‘चर्चाचर्यनिश्चय’, वी. गा. दो. में संकलित

जाति.—‘भारतवर्ष में जातिभेद’, श्री क्षितिमोहन सेन लिखित, कलकत्ता, 1940

ज. डि. ले.—Journal of the Department or Letter, Vol. XXVIII, कलकत्ता विश्वविद्यालय, 1934। इनमें श्री चागची द्वारा सम्पादित ये ग्रन्थ

हे : 1. तिलोपाद का दोहा-गोप, 2. सरहापाद का दोहा, 3. कण्ठपादा.,
4. सरहापादकीय दोहा-संग्रह, 5. प्रकीर्ण दोहा-संग्रह

डायसन.—The System of Vedant by P. Duccsen, शिकागो, 1912

पंचदशी.—विचारण्य स्वामी विरचित, निर्णयसागर प्रेस, बम्बई, 1918

पदा.—शब्दा. देखाए

प्राण.—‘प्राणसंगली’, सन्त सम्पूर्णसिंहजी सम्पादित, तरनतारन, पंजाब

फर्कुहर—An Outline of the Religious Literature of India by
J. N. Farquhar, Oxford, 1920

बौ. गा. दो. बोद्ध.—‘बौद्ध गान ओ दोहा’, म. म. हरप्रसाद शास्त्री सम्पादित
कलकत्ता, 1323 (बंगान्द)

भ. र. सि. भक्ति. र.—‘भक्तिरसामृतसिन्धुः’, श्री रूपगोस्वामिपाद विरचित,
मुशिदावाद, 1331

मनसूर—क. मन. देखाए

मिडिएवल मिस्टि.—Medieval Mysticism of India, श्री क्षितिमोहन सेन,
लन्दन, 1935

विचार.—‘कबीरसाहब का बीजक’ पर साधु श्री विचारदासजी की टीका, काशी,
सं. 1983

विश्व.—‘बीजक कबीरसाहब’ पर श्री विश्वनाथसिंहजू देव बहादुर कृत पालण्ड-
खण्डिनी टीका, बेंकटेश्वर प्रेस, बम्बई, सं. 1961

वेदान्त.—‘वेदान्तसार’, कर्नल जे. ए. जैकोब सम्पादित, द्वितीय संस्करण, निर्णय-
सागर, बम्बई 1916

शब्दा.—‘शब्दावली’, कबीरसाहब की, बेलवेडियर प्रेस, इलाहाबाद, 1900 ई.

शारदा.—‘शारदातिलक-तन्त्रम्’—Arthur Avalon द्वारा सम्पादित, Tantric
Text Society, Vol. XVI, कलकत्ता, 1933

शिव.—‘शिवसहिता’, पाणिनी ऑफिस, इलाहाबाद, 1914

शुक्ल.—पं. रामचन्द्र शुक्ल का ‘हिन्दी साहित्य का इतिहास’, प्रयाग, सं. 1990

स. क. स.—‘सत्य कबीर की साखी’, बेंकटेश्वर प्रेस, बम्बई, सं. 1977

सहजा, सहजाम्नाय.—‘सहजाम्नायपंजिका’, बौ. गा. दो. मे संकलित

हठ.—‘हठयोगप्रदीपिका’, पाणिनी ऑफिस, इलाहाबाद, 1915

हिन्दुत्व.—श्रीरामदास गौड़ रचित, ज्ञानमण्डल, काशी, 1997

हि. भा. सा. वि.—‘हिन्दी भाषा और साहित्य का विकास’, पं. अयोध्यासिंह
उपाध्याय, लहेरियासराय, 1997

प्रस्तावना

कबीरदास का लालन-पालन जुलाहा परिवार में हुआ था, इसलिए उनके मत का महत्त्वपूर्ण अंग यदि इस जाति के परम्परागत विश्वासों से प्रभावित रहा हो तो इसमें आश्चर्य की कोई बात नहीं है। यद्यपि 'जुलाहा' शब्द फ़ारसी भाषा का¹ है, तथापि इस जाति की उत्पत्ति के विषय में संस्कृत पुराणों में कुछ-न-कुछ चर्चा मिलती ही है। ब्रह्मवैवर्त पुराण के ब्रह्मखण्ड के दसवें अध्याय में बताया गया है कि म्लेच्छ से कुविन्दकन्या ने 'जोला' या जुलाहा जाति की उत्पत्ति हुई है।² अर्थात् म्लेच्छ पिता और कुविन्द माता ने जो संतति हुई वही जुलाहा कहलायी। पुराणकार ने म्लेच्छ और कुविन्द के सम्बन्ध में कोई सन्देह नहीं रहने दिया है। विश्वकर्मा ने घुट्टा के गर्भ से नौ शिल्पकार पुत्र उत्पन्न किये थे : भाली, सुहार, शलकार, कुविन्द, बुम्हार, कौंसेरा, बड़ई, चित्रकार और सुनार³। इस प्रकार कुविन्द एक शिल्पी या कलाकार है और उसका कार्य वस्त्र बुनना है। शत्रिय पिता और घुट्टा माता के संयोग से म्लेच्छ की उत्पत्ति हुई। यह उत्पत्ति जिस समय हुई उस समय माता ऋतुदोष से अपवित्र थी और पिता के मन में पाप-भावना थी। इसलिए इस संयोग से बलवान, दुरन्त और पापपरायण म्लेच्छ जातियों का प्रादुर्भाव हुआ। ये जातियाँ

1. प्रसिद्ध विद्वान् रायचन्द्रदासजी ने अपने एन एन में मुझे बताया है कि 'जुलाहा' शब्द संस्कृत 'जोलाय' से बना है। परन्तु मुझे मसूदा माहिर में 'जोलाय' शब्द का बड़ी प्रयोग नहीं मिला।
2. म्लेच्छान् कुविन्दकन्यायां जोला जातिर्भवत् ॥
जोलात् कुविन्दकन्यायां शराकः परिवर्तिता ॥
3. विश्वकर्मा यः कृत्वा योर्गर्भात् शराकः ॥
ततो बभूवः पुत्रास्ते नवैते शिल्पकारिताः ॥
भालाकारः कर्मकारः शलकारः कुविन्दः ॥
बुम्भकारः कौंसेराः पडैते शिल्पिताः शराः ॥
सुनारश्चित्रकारः बड़ईशालकारश्च ॥
परिशरौ ब्रह्मनाम्न अवाप्ता कर्मकाराः ॥

क्रूर, निर्भय, दुर्धर्मा और विधर्मी हुई।¹ इस प्रकार हिन्दू-पुराणों के मत से जुलाहा जाति का प्रादुर्भाव मुसलमान पिता और कुविन्द माता के आकस्मिक संयोग से हुआ। इस देश में इस प्रकार के आकस्मिक संयोग से नयी जाति का पैदा हो जाना अपरिचित घटना नहीं है। आज जो सहस्रो की संख्या में जातियाँ वर्तमान हैं, वस्तुतः उनमें कई इसी प्रकार बन गयी हैं; परन्तु जुलाहों के सम्बन्ध में पुराणों की यह व्यवस्था कई कारणों से मानने योग्य नहीं मालूम होती।

हिन्दू-पुराणों और धर्मग्रन्थों की यह प्रवृत्ति रही है कि किसी जाति की उत्पत्ति के लिए निम्नलिखित पाँच कारणों में से किसी एक को मान लेना :

- (1) वर्णों के अनुलोम विवाह से,
- (2) वर्णों के प्रतिलोम विवाह से,
- (3) वर्णों की संस्कार-भ्रष्टता के कारण,
- (4) वर्णों से बहिष्कृत समुदाय से, और
- (5) भिन्न संकर जातियों के अन्तर्विवाह से।

इन पाँच कारणों के अतिरिक्त कोई छठा कारण हिन्दू-पुराणों और स्मृतियों में नहीं बताया गया। जब किसी नयी जाति का आविर्भाव, भारतीय भूमि पर हुआ है तभी कोई-न-कोई ऐसा ही मिथुन सोच लिया गया है। यह धारणा केवल शास्त्रीय विवेचनाओं तक ही सीमित नहीं रही है, साधारण जनता में भी बढ-भूल हो गयी है।

इस प्रकार की कल्पनाएँ जाति की सामाजिक मर्यादाओं का नियमन भी करती हैं। स्मृतियों और पुराणों की कथाओं पर से यह अन्दाजा भी लगाया जा सकता है कि जिस समय ये कथाएँ लिखी गयी थी उस समय किसी जाति की सामाजिक मर्यादा क्या और कैसी थी। यह ध्यान देने की बात है कि कई जातियों के सम्बन्ध में संस्कृत-ग्रन्थों में जो कथाएँ कही गयी हैं उन्हें वे जातियाँ स्वयं नहीं मानतीं। प्रायः आर्येतर जातियाँ अपनी उत्पत्ति और मर्यादा के विषय में कोई-न-कोई पौराणिक कथा बताया करती हैं। इन कथाओं में साधारणतः उनका श्रेष्ठत्व प्रतिपादित किया होता है और कभी-कभी यह भी बताया गया है कि वर्तमान काल में उनकी सामाजिक मर्यादा किस अभिसापवश या किस धोखे के कारण हीन हो गयी है।² उदाहरणार्थ, पटवेगर नामक कपड़ा बुननेवासी जाति अपनी उत्पत्ति शिव की जिह्वा से बताती है और यह दावा करती है कि मानव-जाति की लज्जा बचाने के लिए शिवजी ने इन्हे वस्त्र बुनने का सबसे पवित्र कार्य सौंपा है। इनके आदि-पुरुषों की उपवीत और वेद प्राप्त हुए थे।

1. क्षत्रवीर्येण भूद्रायामृतलोपेण पापतः ।
बलवत्यो दुरन्ताश्च बभूवुर्ल्लेच्छजानयः ॥
अविद्वर्णाः क्रूराश्च निर्भया रणदुर्वयाः ।
शोचाचारविहीनश्च दुर्धर्मा धर्मवज्रिताः ॥

2. माहमोर द्राक्ष्य एण्ड कास्ट्स, रि. 4, पृ. 176-7, से उद्धृत ।

आधुनिक काल में मनुष्य-गणना के समय जुलाहा जाति के सम्बन्ध में जो तथ्य प्राप्त हुए हैं, उन पर से पुराण-समर्थित आकस्मिक संयोगवाली बात का समर्थन नहीं होता। जुलाहे मुसलमान हैं, पर इनसे अन्य मुसलमानों का मौलिक भेद है। सन् 1901 की मनुष्य-गणना के आधार पर रिजली साहब ने 'पीपुल्स ऑफ इण्डिया' नामक एक ग्रन्थ लिखा था। इस ग्रन्थ में उन्होंने तीन मुसलमान जातियों की तुलना की थी। वे तीन हैं : सैयद, पठान और जुलाहे। इनमें पठान तो भारतवर्ष में सर्वत्र फैले हुए हैं पर उनकी संख्या कही भी बहुत अधिक नहीं है। जान पड़ता है कि बाहर से आकर वे नाना स्थानों पर अपनी सुविधा के अनुसार बस गये। पर जुलाहे पंजाब, उत्तर प्रदेश, बिहार और बंगाल में ही पाये जाते हैं। ये जहाँ हैं वहाँ थोक-के-थोक हैं। एक पूरा-का-पूरा भूखण्ड इनके द्वारा अध्युपित है। पंजाब में इनकी संख्या 6,95,119, उत्तर प्रदेश में 9,23,032 और बंगाल-बिहार में 92,42,049 थी। पंजाब में इनकी बस्ती कश्मीर रियासत की दक्षिण सीमा से शुरू होकर कुछ दूर तक पंजाब के उत्तरी किनारे पर फैली हुई है। उत्तर प्रदेश जहाँ पर राजपूताना और मध्यभारत की सीमाओं से मिलता है वहाँ से लेकर बनारस और गोरखपुर कमिश्नरी की पूर्वी सीमा तक एक मेखला की भाँति के भूखण्ड में इनकी दूसरी बस्ती है। बिहार के उत्तरी अंश में और नेपाल की दक्षिण-पूर्व सीमा तक इनकी घनी बस्ती है। फिर दक्षिण बिहार में भी इनकी एक छोटी-सी बस्ती है। दक्षिणी बंगाल में बर्दवान से ढाका कमिश्नरी तक ये बसे हुए हैं। इस प्रकार उत्तरी पंजाब से लेकर ढाका कमिश्नरी तक अर्धचन्द्राकृति भूभाग में ये फैले हुए हैं। इन प्रदेशों में कभी नाथपन्थी योगियों का बड़ा जबरदस्त प्रभाव था। रिजली साहब का अनुमान है कि यह जुलाहा जाति किसी निम्न स्तर की भारतीय जाति का मुसलमानी रूप है। सामाजिक परिस्थिति इनकी अच्छी नहीं रही और नवागत धर्म में कुछ अच्छा स्थान पा जाने की आशा से इन्होंने समूह-रूप में धर्मान्तर ग्रहण किया होगा। यही कारण है कि ये सैयद और पठानों की भाँति सारे भारतवर्ष में फैले हुए नहीं हैं बल्कि अपने मूल निवासस्थान में ही पाये जाते हैं।¹

जिन दिनों कबीरदास इस जुलाहा-जाति को अलंकृत कर रहे थे उन दिनों, ऐसा जान पड़ता है कि इस जाति ने अभी एकाध पुस्त से ही मुसलमानी धर्म ग्रहण किया था। कबीरदास की वाणी को समझने के लिए यह निहायत जरूरी है कि हम इस बात की जानकारी प्राप्त कर लें कि उन दिनों इस जाति के बचे-बूचे पुराने संस्कार क्या थे।

सन् 1901 की मनुष्य-गणना के आधार पर सर आर्थरन्टेल बेन्स ने 'Grundriss der Indo-orischen philologie and Altertumskunde' सीरीज में भारतीय जातियों के सम्बन्ध में जो अध्ययन उपस्थित किया उसमें वाईस प्रकार की वयनजीवी (कपड़ा बुनकर जीविका चलनेवाली) जातियों का उल्लेख है। इनकी

अधिकारिणी रहें होंगी।

भंगाल-विहार की 'शराक' जाति ताँतियों की ही एक शाखा है। इनके विन्द में हाथ ही में एक अत्यन्त गनोरंजक तथ्य का रहस्योद्घाटन हुआ है। ब्रह्मवैवर्त पुराण के अनुसार 'शराक' जाति की उत्पत्ति जुलाहा पिता कुविन्द (ताँती) माता मे सुर्ष है। परन्तु आधुनिक लोगों में पता चला है कि ये शराक असल में श्रावर्ग के अर्थात् धीमियों के भगनावशेष हैं जो अवस्था-दुर्विपाक से समाज के निचले स्तर में धाव दिगे गये हैं। अब भी इनके सामाजिक आचारों में बहुत-कुछ जैन आचार ब्रह्म ही गये हैं। अब फिर से जैन मुनियों ने इनकी ओर ध्यान देना शुरू किया है।

शराक (शराक - धावक) जाति के इस रहस्योद्घाटन पर से यह अनुमान गूढ़ होता है कि अन्धकार भगवतीधियों की वर्तमान अवस्था का कारण उनका श्रावणीतर निवर्तता का आशय होना चाहिए। धावक इन्होंने शुरू-शुरू में श्रावण भाग का जगद्वरत विरोध किया होगा। विरोध की मात्रा का कुछ अनुमान तो करीब कि पर्वों से ही हो जाता है।

विभिन्न दश भगवतीधियों में सबसे गनोरंजक बंगाल के 'जुगी' या 'योगी' हैं। सन् 1921 की गणना-गणना के अनुसार अकेले बंगाल में इन जुगी या योगी योगी की संख्या 2,65,910 थी। ये सारे बंगाल में फैले हुए हैं और कपड़ा बुनने का काम करते हैं। हिन्दू समाज में इनका स्थान क्या है, यह इस एक बात से अनुमान किया जा सकता है कि 1921 ई. की गणना-गणना के समय जब एक जुगी व्यक्ति को अपने को रक्षाधीन प्रचलन के अनुसार 'जुगी' न लिखकर 'योगी' लिखना पड़ा तब भगवती धियों के नाम के सामने 'देवी' जुड़ाने की इच्छा प्रकट की, तो जगद्वरत श्रावण-कर्मधारी से कहा था कि मैं अपना हाथ कटा देना अच्छा समझता हूँ, पर 'जुगी' को 'योगी' और श्रावणी धियों को 'देवी' नहीं लिख सकता !
कहा कि देवी योगी की एक संघटित सभा है जो योगियों के सम्बन्ध में अच्छी

निचली जाति के लोग उस कारण से धर्मान्तर ग्रहण करते नहीं देखे जाते। नीची-से-नीची श्रेणी का हिन्दू अपने को विधर्मी से उत्तम जाति का समझता है और कबीर की गवाही पर तो हम निश्चित रूप से कह सकते हैं कि न तो लोहू की दृष्टि में और न अपने-आपकी ही दृष्टि में जुलाहा जाति उच्चतर सामाजिक मर्यादा पा सकी थी। आज जुलाहों के सम्बन्ध में जो लोकोक्तियाँ और किस्से-कहानियाँ आदि प्रचलित हैं, वे यह सिद्ध करती हैं कि सब मिलकर यह जाति आज भी साधारण जनता की दृष्टि में ऊँची नहीं उठ सकी। स्वयं रिजली साहब ने भी अपनी पुस्तक में ऐसी लोकोक्तियों का मनोरंजन संग्रह किया है। कबीरदास ने जुलाहों की जाति को कमीनी जाति कहा है¹ और यह भी बताया है कि उन दिनों भी यह जाति जन-साधारण में उपहास और मजाक की पात्र थी। साधारणतः मूर्खता-सम्बन्धी कहानियों का एक बहुत बड़ा अंश सारे भारतवर्ष में जुलाहों से भी बना है।

अब प्रश्न यह है कि इतना बड़ा जनसमूह एक ही साथ मुसलमान क्यों हो गया? सामाजिक मर्यादा की उन्नतिवाली बात तो कबीर की अपनी गवाही से ही परास्त हो जाती है। इस प्रश्न को जरा विचारपूर्वक जाँच करने की चेष्टा की जाय। एक विचित्र बात यह है कि अधिकांश वयनजीवी जातियों में यह एक उल्लेख-योग्य विशेषता पायी जाती है कि वे अपने-आपको उसी सामाजिक स्तर में रखने की प्रस्तुत नहीं हैं जिसमें साधारणतः उन्हें रखा गया है। ये लोग अपनी उत्पत्ति और इतिहास अलग से बताया करते हैं और अपनी वंशगत श्रेष्ठता का दावा करते हैं। कभी-कभी वे अपने को ब्राह्मण भी कहते हैं। इस प्रकार तमिल और तजोर प्रान्त की पटलूनकर जाति (जो गुजरात-काठियावड़ की आदिम अधिवासी होने के कारण 'सौराष्ट्रक' भी कहलाती है) अपने को ब्राह्मण कहती है और उपवीत धारण करती तथा आर्यंगर आदि पदविषयों का व्यवहार करती है।² पटवेगर जाति की चर्चा पहले ही हो गयी है। दाक्षिणात्य के साले भी अपने को ब्राह्मण कहने और शास्त्री आदि पदवियाँ धारण करने लगे हैं। ब्राह्मणों की भाँति इनकी शाखाएँ और गोत्र भी हैं। शायद ही किसी अन्य जाति में अपनी वर्तमान सामाजिक मर्यादा के विषय में ऐसा तीव्र असन्तोष हो जैसा कि वयनजीवी जातियों में पाया जाता है। ऐसा जान पड़ता है, किसी काल में यह पेशा उत्तम गिना जाता था और किसी अज्ञात कारण से इस पेशे के लोग अपनी ऊँची मर्यादा से अधःपतित हुए हैं और इनके भीतर उनकी पुरानी महिमा के जो संस्मरण बचे रहे हैं वे ही उन्हें असन्तुष्ट बनाये हुए हैं। सम्भवतः इस देश में ब्राह्मण-श्रेष्ठता प्रनिष्ठित होने के पूर्व इन वयनजीवी जातियों में से कई जैन-बौद्धादि ब्राह्मणोत्तर धर्मों में उन्नत स्थान की

1. सरणनोक में क्या दुख पहिया तुम आई बनिमाही।

जाति जुलाहा नाम बचोरा बजहु पनीजो नाही ॥

तहाँ जाहु जहाँ पाट-गटव्वर अगर जँदन घमि सीना।

भाइ हमारै कहा कमीनी हम तो जानि कमीना ॥

2. माइमोर ट्रान्ज् एण्ड कास्ट्म, जि. 4, पृ. 474—'अनिषेद' के

निचली जाति के लोग उस कारण से धर्मान्तर ग्रहण करते नहीं देखे जाते। नीची-से-नीची श्रेणी का हिन्दू अपने को विधर्मी से उत्तम जाति का समझता है और कबीर की गवाही पर तो हम निश्चित रूप से कह सकते हैं कि न तो लोक की दृष्टि में और न अपने-आपकी ही दृष्टि में जुलाहा जाति उच्चतर सामाजिक मर्यादा पा सकी थी। आज जुलाहों के सम्बन्ध में जो लोकोक्तियाँ और किस्से-कहानियाँ आदि प्रचलित हैं, वे यह सिद्ध करती हैं कि सब मिलकर यह जाति आज भी साधारण जनता की दृष्टि में ऊँची नहीं उठ सकी। स्वयं रिजली साहब ने भी अपनी पुस्तक में ऐसी लोकोक्तियों का मनोरंजन संग्रह किया है। कबीरदास ने जुलाहों की जाति को कमीनी जाति कहा है¹ और यह भी बताया है कि उन दिनों भी यह जाति जन-साधारण में उपहास और मजाक की पात्र थी। साधारणतः मूर्खता-सम्बन्धी कहानियों का एक बहुत बड़ा अंश सारे भारतवर्ष में जुलाहों से भी बना है।

अब प्रश्न यह है कि इतना बड़ा जनसमूह एक ही साथ मुसलमान क्यों हो गया? सामाजिक मर्यादा की उन्नतिवाली बात तो कबीर की अपनी गवाही से ही परास्त हो जाती है। इस प्रश्न को ज़रा विचारपूर्वक जाँच करने की चेष्टा की जाय। एक विचित्र बात यह है कि अधिकांश वयनजीवी जातियों में यह एक उल्लेख-योग्य विशेषता पायी जाती है कि वे अपने-आपको उसी सामाजिक स्तर में रखने को प्रस्तुत नहीं हैं जिसमें साधारणतः उन्हें रखा गया है। ये लोग अपनी उत्पत्ति और इतिहास अलग से बताया करते हैं और अपनी वंशगत श्रेष्ठता का दावा करते हैं। कभी-कभी वे अपने को ब्राह्मण भी कहते हैं। इस प्रकार तमिल और तजोर प्रान्त की पटलूनकर जाति (जो गुजरात-काठियावाड़ की आदिम अधिवासी होने के कारण 'सौराष्ट्रक' भी कहलाती है) अपने को ब्राह्मण कहती है और उपवीत धारण करती तथा आमंगर आदि पदवियों का व्यवहार करती है।² पटवेगर जाति की चर्चा पहले ही हो गयी है। दाक्षिणात्य के साले भी अपने को ब्राह्मण कहने और शास्त्री आदि पदवियाँ धारण करने लगे हैं। ब्राह्मणों की भाँति इनकी शाखाएँ और गोत्र भी हैं। शायद ही किसी अन्य जाति में अपनी वर्तमान सामाजिक मर्यादा के विषय में ऐसा तीव्र असन्तोष हो जैसा कि वयनजीवी जातियों में पाया जाता है। ऐसा जान पड़ता है, किसी काल में यह पेशा उत्तम गिना जाता था और किसी अज्ञात कारण से इस पेशे के लोग अपनी ऊँची मर्यादा से अधःपतित हुए हैं और इनके भीतर उनकी पुरानी महिमा के जो सस्मरण बचे रहे हैं वे ही उन्हें असन्तुष्ट बनाये हुए हैं। सम्भवतः इस देश में ब्राह्मण-श्रेष्ठता प्रतिष्ठित होने के पूर्व इन वयनजीवी जातियों में से कई जैन-बीजादि ब्राह्मणोत्तर धर्मों में उन्नत स्थान की

1. मरणनोक में बरा दुख पड़िया छुम आई बनिमोही ।

जाति जुलाहा नाम कबीरा जगहु पनीजो नाही ॥

तहाँ जाहु जहाँ पाट-पटव्वर अगर बँदन घमि लीना ।

आइ हमारें बहा करौगी हम तो जानि कमीना ॥

2. भाइमोर द्राव्म एण्ड कास्ट्स, जि. 4, पृ. 474—'जातिभेद' से

अधिकारिणी रही होंगी।

बंगाल-बिहार की 'शराक' जाति ताँतियों की ही एक शाखा है। इनके विषय में हाल ही में एक अत्यन्त मनोरंजक तथ्य का रहस्योद्घाटन हुआ है। ब्रह्मवैवर्त पुराण के अनुसार 'शराक' जाति की उत्पत्ति जुलाहा पिता कुविन्द (ताँती) माता से हुई है।¹ परन्तु आधुनिक खोजों में पता चला है कि ये शराक असल में श्रावकों के अर्थात् जैनियों के भग्नावशेष हैं जो अवस्था-दुर्विपाक से समाज के निचले स्तर में डाल दिये गये हैं। अब भी इनके सामाजिक आचारों में बहुत-कुछ जैन आचार रह ही गये हैं। अब फिर से जैन भुनियों ने इनकी ओर ध्यान देना शुरू किया है।

शराक (शराक = श्रावक) जाति के इस रहस्योद्घाटन पर से यह अनुमान पुष्ट होता है कि अन्यान्य वयनजीवियों की वर्तमान अवस्था का कारण उनका ब्राह्मणेतर विश्वास का आश्रय होना चाहिए। शायद इन्होंने शुरू-शुरू में ब्राह्मण धर्म का जबरदस्त विरोध किया होगा। विरोध की भाषा का कुछ अनुमान तो कबीर के पदों से ही हो जाता है।

लेकिन इन वयनजीवी जातियों में सबसे मनोरंजक बंगाल के 'जुगी' या 'योगी' हैं। सन् 1921 की मनुष्य-गणना के अनुसार अकेले बंगाल में इन जुगी या योगी लोगों की संख्या 2,65,910 थी। ये सारे बंगाल में फैले हुए हैं और कपड़ा बुनने का काम करते हैं। हिन्दू समाज में इनका स्थान क्या है, यह इस एक बात से अनुमान किया जा सकता है कि 1921 ई. की मनुष्य-गणना के समय जब एक जुगी परिवार ने अपने को स्थानीय प्रचलन के अनुसार 'जुगी' न लिखकर 'योगी' लिखना चाहा तथा अपनी स्त्रियों के नाम के सामने 'देवी' जुड़वाने की इच्छा प्रकट की, तो गणना-लेखक ब्राह्मण-कर्मचारी ने कहा था कि मैं अपना हाथ कटा देना अच्छा समझूँगा, पर 'जुगी' को 'योगी' और इनकी स्त्रियों को 'देवी' नहीं लिख सकूँगा। आजकल इन योगियों की दृढ़ संघटित सभा है जो योगियों के सम्बन्ध में अच्छी जानकारी संग्रह कर रही है। ये लोग अपने को 'योगी ब्राह्मण' भी कहने लगे हैं। इस प्रकार की योगी जातियाँ बिहार में भी पायी जाती हैं और उत्तर प्रदेश में भी किसी जमाने में थी। आचार्य क्षितिमोहन सेन महाशय ने अपने 'भारतवर्ष में जाति-भेद' नामक ग्रन्थ में (पृ. 144) लिखा है कि, "बंगाल के युगी (जुगी) या नाथ लोग पहले तो वेदस्मृति-साक्षित हिन्दू ही नहीं थे। नाथ-धर्म एक स्वतन्त्र और पुराना धर्म है। मध्ययुग में इनमें से अधिकांश बाध्य होकर मुसलमान हो गये थे। ये ही जुलाहे हुए। ये स्वयं अपना पौरोहित्य चिन्ता करते थे। बाद में उन लोगों ने, जो पुरोहित का काम करते थे, जनेऊ पहनना शुरू किया। इससे समाज में एक जबरदस्त आन्दोलन हुआ। टिपरा जिले के कृष्णचन्द्र दलाल ने जनेऊ पहनने का आन्दोलन किया था।" अब इनमें कितने ही बाहर जाकर 'पण्डित', 'शर्मा' और 'उपाध्याय' बनकर बाकायदा ब्राह्मण बन गये हैं। ऐसी कई घटनाएँ मैं व्यक्तिगत

रूप से जानता हूँ।”

कलकत्ता विश्वविद्यालय ने ‘गोपीचन्देर गान’ नामक एक महत्त्वपूर्ण पुस्तक प्रकाशित की है। इसके दूसरे भाग की भूमिका में (पृ. 36-7) सम्पादक ने लिखा है कि, “योगियों का पूर्व प्रभाव अब कुछ भी नहीं रह गया है। ये लोग क्रमशः विशुद्ध हिन्दुत्व की ओर झुके आ रहे हैं और जीविका चलाने के लिए उन्होंने कपड़ा बुनना, चूना बेचना और अन्यान्य व्यवसाय आरम्भ किये हैं। इनकी उत्पत्ति के सम्बन्ध में नाना भौति की किंवदन्तियाँ प्रचलित हैं। शायद ये नाना जाति के मिश्रण से बने हुए किसी धर्म-सम्प्रदाय के भग्नावशेष हैं। आज भी रंगपुर जिले के योगियों के परम उपास्य देवता ‘धर्म’ ही हैं। इनके स्मरणीय महापुरुष हैं गोरखनाथ, धीरनाथ, छायानाथ और रघुनाथ आदि। ये कार्तिक और वैशाख मास में भीख माँगकर चावल संग्रह करते और उससे ‘धर्म’ देवता की पूजा करते हैं। इस पूजा में हंस और कबूतर वगैरह उत्सर्ग तो किये जाते हैं पर मारे नहीं जाते। ‘‘‘धर्म’ की कोई मूर्ति नहीं बनायी जाती। इनके गुरु और पुरोहित ब्राह्मण नहीं होते बल्कि इनकी अपनी ही जाति के आदमी होते हैं। पुरोहित को ‘अधिकारी’ कहते हैं। स्त्रियों को पूजा के लिए अधिकारी की मध्यस्थता जरूरी नहीं होती। जन्म के बाद और कर्म के समय बालकों का कान चीर देना निहायत जरूरी समझा जाता है। तीन वर्ष की उमर में ही गुरु-मन्त्र ग्रहण करना आवश्यक होता है अन्यथा शिशु का पंक्ति-भोजन का अधिकार जाता रहता है। मृत-देह को ‘योड़ासन’ या योगासन में समाधि दी जाती है। यह भी सुना गया है कि कहीं-कहीं धर्म-ठाकुर को चूने का उपहार दिया जाता है। चूना बेचना और भीख माँगना रंगपुर के योगियों का प्रधान व्यवसाय है। किन्तु ढाका और टिपरा जिले में कपड़ा बुनना ही प्रधान व्यवसाय है।’’”

ऐसा जान पड़ता है कि मुसलमानों के आने के पहले इस देश में एक ऐसी श्रेणी वर्तमान थी जो ब्राह्मणों से असन्तुष्ट थी और वर्णाश्रम के नियमों की कायल नहीं थी। नाथपन्थी योगी ऐसे ही थे। रमाई-पण्डित के ‘सून्यपुराण’ से जान पड़ता है कि एक प्रकार के तान्त्रिक बौद्ध उन दिनों मुसलमानों को धर्म-ठाकुर का अवतार समझने लगे थे। उन्हें यह आशा हो चली थी कि अब पुनः एक बार बौद्ध धर्म का उद्धार होगा। शायद उन्होंने हिन्दू-विरोधी सभी मतों को बौद्ध ही मान लिया था। जो हो, इस विषय में कोई सन्देह नहीं कि उन दिनों नाथ-मतावलम्बी गृहस्थ योगियों की एक बहुत बड़ी जाति थी, जो न हिन्दू थी और न मुसलमान। इस प्रसंग में श्री रामकृष्णदासजी से मुझे यह महत्त्वपूर्ण सूचना प्राप्त हुई है कि बनारस के अलईपुरा के जुलाहे अपने को ‘गिरस्त’ (गृहस्थ) कहते हैं। यह शब्द बताता है कि कोई अगृहस्थ या योगी जुलाहा जाति भी रही होगी। बंगाल की युगी जाति इसी सम्प्रदायमूलक जाति का भग्नावशेष है। कई बातें ऐसी हैं जो यह सोचने को प्रवृत्त करती हैं कि कबीरदास जिस जुलाहा-वंश में पालित हुए थे वह इसी प्रकार के नाथ-मतावलम्बी गृहस्थ योगियों का मुसलमानी रूप था।

सबसे पहले लगनेवाली बात यह है कि कबीरदास ने अपने को जुलाहा तो कई बार कहा है, पर मुसलमान एक बार भी नहीं कहा। वे बराबर अपने को 'ना-हिन्दू ना-मुसलमान' कहते रहे। आध्यात्मिक पक्ष में निस्सन्देह यह बहुत ऊँचा भाव है, पर कबीरदास ने कुछ इस ढंग से अपने को उभय-विशेष बताया है कि कभी-कभी यह सन्देह होता है कि वे आध्यात्मिक सत्य के अतिरिक्त एक सामाजिक तथ्य की ओर भी इशारा कर रहे हैं। उन दिनों वयनजीवी नाथ-मतावलम्बी गृहस्थ योगियों की जाति सचमुच ही 'ना-हिन्दू ना-मुसलमान' थी। कबीरदास ने कम-से-कम एक पद में स्पष्ट रूप से स्वीकार किया है कि हिन्दू और है, मुसलमान और हैं और योगी और है, क्योंकि योगी या जोगी 'गोरख-गोरख' करता है, हिन्दू 'राम-राम' उच्चारता है और मुसलमान 'खुदा-खुदा' कहा करता है।¹

यह स्पष्ट रूप से विचार कर लेना चाहिए कि यहाँ हिन्दू, जोगी और मुसलमान से कबीरदास का क्या मतलब रहा होगा। जहाँ-जहाँ कबीरदास ने हिन्दू शब्द का व्यवहार किया है वहाँ-वहाँ निम्नलिखित तीन शब्दों में से तीनों, दो या एक का मतलब रहता है। ये तीन बातें हैं—वेद, ब्राह्मण और पौराणिक मत। इन तीनों को माननेवाले को ही कबीरदास 'हिन्दू' कहते हैं। मुसलमान शब्द की व्याख्या करने की जरूरत नहीं। इस शब्द से कबीरदास हू-ब-हू वही अर्थ लेते हैं जो सदा से लिया जाता रहा है। 'हिन्दू' शब्द का व्यवहार आजकल उन सभी धर्म-मतों के लिए होने लगा है जो भारतवर्ष में उत्पन्न हुए हैं और जिनके अनुयायी अपने को अहिन्दू नहीं कहते। कबीरदास इस शब्द का यह अर्थ नहीं लेते जान पड़ते।

'योगी' शब्द और भी अस्पष्ट है। योग-क्रिया करनेवाले को योगी कहते हैं। इनके विषय में हम आगे विस्तारपूर्वक चर्चा करने का अवसर पायेंगे। हिन्दू लोग ब्राह्मण को श्रेष्ठ और पूज्य मानते हैं। संन्यासी और योगी भी उनके लिए पूज्य हैं। किन्तु आश्रम-भ्रष्ट योगी और संन्यासी हिन्दू समाज में बहुत निकृष्ट समझे जाते हैं। यदि कोई संन्यासी फिर से गृहस्थाश्रम में प्रविष्ट हो जाय तो उसकी सन्तति अस्पृश्य हो जाती है। इस देश के हर हिस्से में भ्रष्ट संन्यासियों से बनी हुई जातियाँ पायी जाती हैं। उत्तर भारत की गोसाईं, वैरागी, असीत, साधु, जोगी और फकीर जातियाँ तथा दक्षिण भारत की आण्डी, दासरी और पानिसवन जातियाँ ऐसी ही हैं। जब तक संन्यासी अपने संन्यासाश्रम में होता है वह हिन्दू का पूज्य है, पर घरवारी होकर वह उसकी आँखों में गिरकर भ्रष्ट हो जाता है। घर-वारी संन्यासियों की सन्तति से जो जातियाँ बनती हैं वे समाज के निचले स्तर में चली जाती हैं। इसलिए साधक योगी और गृहस्थ जाति के योगी में बड़ा भेद है। योगी जाति अर्थात् आश्रम-भ्रष्ट योगियों की सन्तति न तो किसी आश्रम-व्यवस्था

1. जोगी गोरख गोरख करे। हिन्दू राम-नाम उच्चारै।

गुरानमाल बदे एह खुदाई। कबीरामी

के अन्तर्गत आती है और न वर्ण-व्यवस्था के। आजकल इन जातियों में से कई अपने को 'ब्राह्मण' कहने लगे हैं। कइयों ने तो अपना दावा ब्राह्मणत्व के भी ऊपर उठा दिया है। अतीत के लोग अपने को ब्रह्मा के मस्तक से उत्पन्न कहते हैं और इस पर से यह तर्क और उपस्थित करते हैं कि वे ब्राह्मण से ऊँचे हैं, क्योंकि ब्राह्मण तो ब्रह्मा के मुख से ही उत्पन्न है और हम मस्तक से ! मस्तक निस्सन्देह मुख से ऊँचा है। वस्तुतः ये जातियाँ एक जमाने में आश्रम-भ्रष्ट होने के कारण वर्णाश्रम-व्यवस्था के बाहर पड़ती थीं। सर्वप्रासी हिन्दू जाति ने उन्हें अब सम्पूर्ण रूप से आत्मसात् कर लिया है।

परन्तु इन आश्रम-भ्रष्ट जातियों में से अधिकांश अब भी भेष धारण करती हैं, भिक्षा पर निर्वाह करती हैं और अनेकानेक सामाजिक कृत्यों में गृहस्थ-धर्म की विधि के बदले संन्यासियों में विहित विधि का अनुष्ठान करती हैं। बहूतों का मृतक-संस्कार नहीं होता और संन्यासियों की भाँति समाधि दी जाती है। ऊपर हमने देखा है कि बंगाल में योगियों को कही तो समाधि दी जाती है (अर्थात् शव को गाड़ दिया जाता है) और कही-कही उनका अग्नि-संस्कार भी किया जाता है (अर्थात् गृहस्थ हिन्दुओं की भाँति शव को जलाया जाता है)। मेरे एक मित्र पूर्वी बंगाल के निवासी हैं। उन्होंने बताया है कि त्रिपुरा जिले के योगियों को पहले अग्निदाह करते हैं और फिर समाधि भी दे देते हैं अर्थात् मिट्टी में गाड़ भी देते हैं। कबीरदास के विषय में प्रसिद्ध है कि उनकी मृत्यु के बाद कुछ फूल बच रहे थे जिनमें से आधे को हिन्दुओं ने जलाया और आधे को मुसलमानों ने गाड़ दिया। कई पण्डितों ने इस बात को करामाती किंवदन्ती कहकर उड़ा दिया है, पर मेरा अनुमान है कि सचमुच ही कबीरदास को (त्रिपुरा जिले के वर्तमान योगियों की भाँति) समाधि भी दी गयी होगी और उनका अग्नि-संस्कार भी किया गया होगा। यदि यह अनुमान सत्य है तो दृढ़ता के साथ ही कहा जा सकता है कि कबीरदास जिस जुलाहा जाति में पालित हुए थे वह एकाध पुस्त पहले के योगी जैसी किसी आश्रम-भ्रष्ट जाति से मुसलमान हुई थी या अभी होने की राह में थी।

जोगी जाति का सम्बन्ध नाथपन्थ से है। जान पड़ता है, कबीर के वंश में भी यह नाथपन्थी संस्कार पूरी मात्रा में थे। यदि नाथपन्थी सिद्धान्तों की जानकारी न हो, तो कबीर की वाणियों को समझ सकना भी मुश्किल है।

आज से कई सौ वर्ष पहले की जोगी जाति का जो विवरण उपलब्ध हुआ है उसमें भी जान पड़ता है कि वे उन दिनों वेद-स्मृति-शासित हिन्दू समाज से बाहर थे और कपड़ा धुनने और बेचने का व्यवसाय किया करते थे। श्री अब्दुलकरीम साहब ने आज से लगभग पाँच-छ. सौ वर्ष पहले की लिखी बतायी जानेवाली 'गोरक्ष-विजय' नाम की प्राचीन बंगला पुस्तक का सम्पादन किया है। यह पुस्तक शेख फैजुल्लाह नामक एक मुसलमान बंगाली कवि की लिखी हुई है। इसमें कदली-देरा के प्रसंग में एक जोगिन (अर्थात् जोगी जाति की स्त्री) के द्वारा गोरक्षनाथ को भुलावा देने के प्रसंग में इस प्रकार कहलवाया गया है, "तुम जोगी हो, जोगी के

घर जाओगे और अन्न-जल पाकर तृप्त होगे, इसमें भला सोचना-विचारना क्या है ? तुम जिस जाति और गोत्र के हो मैं भी उसी जाति-गोत्र की हूँ, फिर मेरे यहाँ चलने में दोष क्या है ? तुम बलिष्ठ और युवक योगी हो, मैं जवान जोगिन हूँ । फिर क्यों न हम अपना व्यवहार धुरु कर दें, क्यों हम किसी की परवा करने जायें ? मैं रात-दिन तुम्हारी सेवा करूँगी और अपना-पराया कुछ भी भेद न रखूँगी । मैं चिकना सूत कात दूँगी, तुम उसकी महीन धोती बुनोगे और हाट में बेचने ले जाओगे । इस प्रकार सम्पत्ति दिन-दिन बढ़ती रहेगी और तुम्हारी झोली और कन्धा में अँटायें नही अँटेगी ।”¹ इससे सिद्ध होता है कि आज से पाँच-छः सौ वर्ष पहले भारतवर्ष की पूर्वी सीमा पर जो जोगी थे, वे घरवारी हो चुके थे और सूत कातने और वस्त्र बुनने का कार्य करने लगे थे और अपनी पृथक् जाति और गोत्र में विश्वास करने लगे थे । इसी पुस्तक से यह भी सिद्ध किया जा सकता है कि मृत्यु के बाद उनका अग्नि-संस्कार नहीं होता या बल्कि समाधि दी जाती थी ।

ऐसा जान पड़ता है कि ये पौराणिक धर्म के अनुकूल नहीं थे । इनमें भिन्न-भिन्न जाति के आश्रम-भ्रष्ट लोगो की सन्तति मिली हुई थी । ऊपर जिस जोगिन की चर्चा है उसने अपने को ब्राह्मण जोगिन और निरामिषाहारी बताया था (पृ. 64) । इस प्रकार यद्यपि इनकी एक पृथक् जाति हो गयी थी तथापि ये लोग वर्णाश्रम-व्यवस्था और अस्पृश्य-विचार के विरोधी थे । न तो ये भगवान् के अवतार में विश्वास करते थे और न त्रिदेव के ही कायल थे । इनके बाह्य भूतकादि संस्कार भी हिन्दुओ की अपेक्षा मुसलमानों से अधिक मिलते थे । इस प्रकार उन्हें मुसल-मानी धर्म में आत्म-साधर्म्य ज्यादा मिला और इनका एक अंश धीरे-धीरे मुसल-मान होता रहा । यह क्रिया अब भी जारी है । आजकल यद्यपि योगियों का मुसल-मान होना कम हो गया है, क्योंकि अब उनकी संघटित सभाएँ और उन्हें ऐतिहासिक जाति होने का गौरव प्राप्त है, पर कुछ दिन पहले तक ये निरन्तर धीरे-धीरे मुसल-मान होते जा रहे थे ।

1. मुगी द्वारे मुगी यादवा, अन्न-जले तित्ति पाइवा

ताते आर दिवा आछे क्या !

तुमि-आमि जाति जन, एक गोत्रे उत्पन

ताते किछु दोष नाहि आर ।

गभूर मुगिया तुमि, जोयान योगिनी आमि

ये थाके करियु बेवहार ॥

सेधिमु ये रातदिन, ना जानिए भिन्न-भिन्न

येइ बाशा आछए तोमार ।

कगटिमु चिकन भुति, तुमिह बुनिवा घुति

हाटे ते निवा ये बेचिवार ॥

दिने दिने बेसी हइव, सम्पति बाझिया यादव;

झुलि काया सब यादव छाड़ि ॥

यह आश्चर्य की बात ही कही जानी चाहिए कि योगियों और नाथपन्थियों के मध्ययुगीन आचार-विचार पर प्रकाश डालनेवाली जितनी भी पोथियाँ अब तक आविष्कृत हुई हैं, उनमें की अधिकांश मुसलमान कवियों की लिखी हुई हैं। “अली राजा का ‘ज्ञानसागर’, सैयद सुलतान का ‘ज्ञानप्रदीप’ और ‘ज्ञानचीतीसा’, मुहम्मद शफी का ‘सुर कन्दिल’, मुरशिद का ‘बारामास्या’ (वारहमासा), ‘योग कलन्दर’ और ‘सत्यज्ञान प्रदीप’ के समान कोई ग्रन्थ हिन्दू कवियों ने लिखा हो, ऐसा हमारा जाना हुआ नहीं है।”¹ अनुमान है कि ये कविगण कबीरदास की भाँति ही इसी प्रकार की किसी जाति के धर्मान्तरित वंश में उत्पन्न हुए थे। हम और भी आगे बढ़कर कहना चाहते हैं कि कबीर, दादू, रज्जव, कुतुबन, जायसी, नूरमुहम्मद, फाजिलशाह आदि हिन्दी के कवियों की रचनाएँ इसी रोशनी में विवेचित होनी चाहिए। इन सभी कवियों की रचनाओं की चर्चा किसी-न-किसी बहाने आ ही जाती है।

ऊपर की विवेचना का निष्कर्ष यह हुआ कि :

1. आज की वयनजीवी जातियों में से अधिकांश किसी समय ब्राह्मण-श्रेष्ठता को स्वीकार नहीं करती थी।

2. जोगी नामक आश्रम-भ्रष्ट घरवारियों की एक जाति सारे उत्तर और पूर्वी भारत में फैली थी। ये नाथपन्थी थे, कपड़ा बुनकर और सूत कातकर या गोरखनाथ और भरथरी के नाम पर भोख माँगकर जीविका चलाया करते थे।

3. इनमें निराकार भाव की उपासना प्रचलित थी, जातिभेद और ब्राह्मण-श्रेष्ठता के प्रति इनकी कोई सहानुभूति नहीं थी और न अवतारवाद में ही कोई आस्था थी।

4. आसपास के बृहत्तर हिन्दू-समाज की दृष्टि में ये नीच और अस्पृश्य थे।

5. मुसलमानों के आने के बाद ये धीरे-धीरे मुसलमान होते रहे।

6. पंजाब, उत्तर प्रदेश, बिहार और बंगाल में इनकी कई वस्तियों ने सामूहिक रूप से मुसलमानी धर्म ग्रहण किया था।

7. कबीरदास इन्हीं नव-धर्मान्तरित लोगों में पालित हुए थे।

इनमें जो तीसरा निष्कर्ष है वह बहुत महत्वपूर्ण है। हमने इस अध्याय में उसके विषय में अधिक प्रमाण नहीं उपस्थित किये हैं। अगले अध्याय में हम जो कुछ कहने जा रहे हैं उससे तृतीय निष्कर्ष का पूर्ण समर्थन हो जायगा।

परन्तु आगे हम जो कुछ कहने जा रहे हैं उसके लिए पद-पद पर प्रमाण की जरूरत होगी। कबीरदास के नाम पर जो वाणियाँ मिलती हैं उनका कोई हिसाब नहीं है। कबीरपन्थी लोगों का विश्वास है कि सद्गुरु की वाणी अनन्त है और सद्गुरु अर्थात् कबीरदास—यह मान लेना हमारे वंश के बाहर है। यह तो सभी मानते हैं कि कबीरदास ने ‘मसि कागद छूआ नहीं’ था। इनके समस्त उपदेश

मौखिक ही हुआ करते थे। शिष्यों ने ही उन्हें लिखा होगा इसमें भी कोई सन्देह नहीं। खोज में अब तक कबीरदास के नाम पर छह दर्जन के आसपास पुस्तकें मिली हैं।¹ इनमें से कई तो निस्सन्देह उनकी लिखी हुई नहीं हैं और कई अन्य पुस्तकों के भीतर आ जाती हैं। बीज में रमैनी, शब्द, ज्ञान चौतीसा, विप्रवतीसी, कहरा, वसन्त, चाचर, बेत्ती, विरहुली, हिंडोला और साखी ये ग्यारह अंग हैं। इनमें से एक-एक विभाग को अलग करके कभी-कभी नयी और स्वतन्त्र पुस्तक बना दी गयी है। अलग किये हुए विभागों में यथेष्ट वृद्धि की जा रही है। फिर, 'पिय पहचानिबे को अंग', 'सत्संग को अंग' आदि अंग नामक पुस्तकें वस्तुतः साखी के ही उपविभाग हैं।

प्रो. रामकुमार वर्मा ने इन पुस्तकों में किये गये कुछ प्रक्षेपों का एक मनोरंजक लेखा दिया है। सन् 1906-9 की खोज-रिपोर्ट में 'अनुरागसागर' की एक प्रति पायी गयी थी, जो सन् 1862 की लिखी थी। उसमें पद्यों की संख्या 1590 थी। पर सन् 1906-11 में इसी पुस्तक की इससे 16 वर्ष पुरानी एक और प्रति मिली। इस पुरानी प्रति में पद्यों की संख्या 1504 थी। अर्थात् सोलह वर्ष के अल्पकाल में 'अनुरागसागर' में 86 पद्यों की वृद्धि हो गयी। हम आगे चलकर देखेंगे कि कबीर साहब के नाम पर मुहम्मद, गोरखनाथ, नानक आदि के साथ जो गोष्ठियाँ चलती हैं उनके वक्तव्य-विषयवाद की साम्प्रदायिक कल्पनाओं के आधार पर बना लिये

1. स्व. रामदास गौड़ ने अपनी पुस्तक 'हिन्दुत्व' में 71 पुस्तकों की एक लम्बी सूची दी है (पृ. 734) और प्रो. रामकुमार वर्मा ने अपने 'हिन्दी साहित्य के आलोचनात्मक इतिहास' में खोज की रिपोर्टों के आधार पर 61 पुस्तकों की सूची दी है। गौड़जी की सूची में निर्भय-ज्ञान, हिंडोला और अलिफनामा (एक जगह आरिफनामा) ये दो-दो बार आये हैं। इस प्रकार उनकी सूची में वस्तुतः 68 ही ग्रन्थ हैं। दोनों सूचियों के सामान्य नाम ये हैं—अठपहरा, अनुरागसागर, अमर-मूल, अर्जनामा, अलिफनामा, अक्षर खण्ड की रमैनी, अक्षर भेद की रमैनी, आरती, उग्रगीता, उग्रतान, मूल-सिद्धान्त, कबीर और धर्मदास की गोष्ठी, क. की बानी, क. अष्टक, क. गौरव गोष्ठी, क. जी की साखी, क. पश्चिम की साखी, कर्म काण्ड रमैनी (गौड़-कर्म-खण्ड.), काया-पजी, चोला पर की रमैनी, चौतीसा, छप्पस, अल्प-बोध, तीसा-ग्रन्थ, नाम महात्म की साखी, निर्भय ज्ञान, पिय पहचानिबे को अंग, पुराना बारामानी (गौड़-बारहमासा), बीजक, ब्रह्मनिर्घण, भक्ति का अंग, रमैनी, रामरसा, रामसार, रेखना, विचारमाना, विवेकमार, शब्द अलहदुक, शब्द वंशावली, सत्त कबीर, बन्दी छोर, सतनामा, साधो को अंग, स्वास गुजार, हिंडोरा, हसमुखतावली, ज्ञानगुड़ी, ज्ञानसरोदय, ज्ञानभागर, ज्ञानसम्बोध और ज्ञानस्तोत्र।

इनके सिवा प्रो. वर्मा की सूची में ये नाम और हैं : बलख की पत्र, भापौ छप, चौतीसा, मुहम्मद बोध, मंगल शब्द, शब्द-राग-काफी और राग फगुआ, शब्द-राग गीरी और राग भैरव, सुरति सम्वाद, ज्ञान चौतीसा।

गौड़जी की सूची के अधिक नाम ये हैं : पदे, दोहे, सुखनिधान, कबीरपञ्जी, बरह की रमैनी, रामानन्द गोष्ठी, आनन्दसागर मंगल, अनाप मंगल, मुहम्मद की बानी, सखहोन, वसन्त होली, अलना, खमरा, चाचरा, आगम और शब्द पारखा तथा ज्ञानवत्तीनी।

मैं अपनी नयी पुस्तक 'कबीरपन्थी साहित्य' में इन पुस्तकों की जाँच करूँगा। इनमें से अधिकतर पुस्तकें निश्चिन्त रूप से दूसरों की लिखी हुई हैं।

हैं। कई ग्रन्थों में सम्प्रदाय और भेद की महिमा बखानी गयी है। यह बात सम्पूर्ण अविश्वसनीय जान पड़ती है। कबीरदास ने आजीवन सम्प्रदायवाद, बाह्याचार और बाहरी भेदभाव पर कठोरतम आघात किया था। वही कबीर अचानक भेद-भाव और छाया-तिलक की महिमा बखानने लगेंगे, यह बात कुछ जँचती नहीं मालूम देती। इसीलिए कबीरदास के नाम पर प्रचलित इन ग्रन्थों की प्रामाणिकता सन्देह का ही विषय है। श्री विश्वनाथसिंहजू देव ने अपनी टीका के अन्त में कबीर-दास का कहा जानेवाला एक पद उद्धृत किया है जिसमें कहा गया है कि 'बीजक' का मत ही ग्राह्य है। यह पद स्वयं सन्देहात्मक है; क्योंकि इसको सचमुच कबीर की वाणी मानने के पहले यह मान लेना होगा कि कबीर की जीवितावस्था में ही

1. माला-तिलक निम्न करें, ते परगट अमदूत ।
कहे कबीर बिषारिके तेई राखस भूत ॥
द्वादश तिलक बनावई, अग-अग अस्थान ।
कहे कबीर विराजही, उज्जवल हम समान ॥

—कबीर मसूर में 'गुरु-महिमा' से उद्धृत, पृ. 1363

2. सापर बीजक को पद—

सत्तौ बीजक मत परमाना ।
कौनक छोनी खोजि धके कोई विरना जन पहिचाना ॥
चारिउ जुम और निगम अतुर्भुज गावै ग्रन्थ अपारा ।
बिष्णु विरचि रुद्र ऋषि गावै शेष न पारवै पारा ॥
कोई निगुण सगुण ठहरावै कोई ज्योति बनावै ।
नाम धनी को सब ठहरावै रूप को नहीं लखावै ॥
कोउ मूच्छम कोउ भूत कहावै कोउ अक्षर निज साँचा ।
सतगुरु कहै बिरले पहिचानै भूले फिर अमाँचा ॥
सोम के भक्ति सरं नहि कामा साहब परम सयाना ।
अगम अगोचर धाम धनी को सब कहै झूझा जना ॥
देवै न पद मिलै नहि पथी बुझन ठौर-ठिकाना ।
कोउ ठहरावै शून्यक कीन्हा ज्योति एक परमाना ॥
कोउ कहै रूपरेख नहि वाके धरन कोन को ध्याना ।
रोम रोम में परगट बनी काहे भ्रम भुलाना ॥
पक्ष-अपक्ष सब पचिहारे करता कोई न विचार ।
कौन रूप है साँचा साहब नहि कोई विस्तार ॥
बहु परवे परनीति दृढावै साँचे को विमरावै ।
बनन कोटि जन्म जुग वागै दर्शन कतहुँ न पावै ॥
परम दयालु परम पुरपोत्तम ताहि चीन्ह नर नोई ।
सरार हान निहान करन है ऐसन है निज मोई ॥
बधिर कर्म करि भक्ति दूबावै माना मय वो जानी ।
बीजक-मनु रोइ विरना जानै भूलि फिरे अभिमानो ॥
कह कबीर कर्ता में सब है कर्ता मवन ममाना ।
भेद बिना सब भ्रम परे कोउ बुझन मन गुमाना ॥— विरत, पृ 657-8

बहुत-से जाली ग्रन्थ बन गये होंगे और जाल का जंगल इतना बड़ गया होगा कि उसके निराकरण के लिए कबीरदास को स्वयं उद्योगी होकर वह पद लिखना पड़ा। जो हो, यह पद है महत्त्वपूर्ण। क्योंकि इससे कबीरदास का अपना मत प्रकट होता हो या नहीं; पर इतना निश्चित रूप से प्रकट हो जाता है कि काफी प्राचीन काल से कबीर के नाम पर चलनेवाले ग्रन्थ सन्देह की दृष्टि से देखे जाते रहे हैं। महाराज विश्वनारायणसहजु के अनुसार स्वयं 'बीजक' के विषय में परम्परा है कि भगवानदास नामक किसी शिष्य ने कबीरदास की जीवितावस्था में ही 'बीजक' का अपहरण किया था। ते भागने के कारण ही भगवानदास 'भगूदास' बन गया। कहते हैं, इस शिष्य ने 'बीजक' को विकृत भी किया था। कहा गया है कि स्वयं कबीरदास ने ही 'बधेल-वंश-विस्तार' में भगूदास की इस करतूत की चर्चा की है। परन्तु कबीरदास के नाम पर पाये जानेवाले इस कथन की भाषा और युक्ति सभी बतलाते हैं कि यह बाद की साम्प्रदायिक होड़ के कारण लिखा गया है। सौभाग्यवश महात्मा भगवानदास की शिष्य-परम्परा अब भी जीवित है और छपरा (बिहार) जिले का धनौती मठ उसका मुख्य स्थान है। इन लोगों ने अपना 'बीजक' प्रकाशित भी कराया है। जो हो, मेरी धारणा है कि 'बीजक' में कुछ अंश अवश्य बाद के हैं। कहुरा, बिरहुली आदि में बिहारी भाषा के बहुत प्रयोग हैं। कहा जाता है कि 'बीजक' बहुत दिनों तक छपरा जिले के धनौती मठ में पड़ा रहा। बाद में उसे प्रचारित किया गया। अपनी नयी पुस्तक 'कबीरपन्थी-साहित्य' में मैंने इस पर विचार किया है।

जो हो, बीजक कबीरदास के मतों का पुराना और प्रामाणिक संग्रह है, इसमें सन्देह नहीं। एक ध्यान देने योग्य बात इसमें यह है कि बीजक में 84 रमैनियाँ हैं। रमैनियाँ चौपाई छन्द में लिखी गयी हैं। इनमें कुछ रमैनियाँ ऐसी हैं जिनके अन्त में एक-एक साखी उद्धृत की गयी है। साखी उद्धृत करने का अर्थ यह होता है कि कोई दूसरा आदमी मानो इन रमैनियों को लिख रहा है और इस रमैनी-रूप व्याख्या के प्रमाण में कबीर की साखी या गवाही पेश कर रहा है। गुरु को 'साखी' (या साखी) करके किसी बात को कहने की प्रथा बहुत पुरानी है। जालन्धरनाथ के शिष्य कृष्णपाद (कानपा) ने कहा है: 'साखि करव जासंधरि पाए', अस्तु बहुत थोड़ी-सी रमैनियाँ (नं. 3, 28, 32, 42, 56, 62, 70, 80) ऐसी हैं जिनके अन्त में साखियाँ नहीं हैं। परन्तु इस प्रकार साखी उद्धृत करने का क्या अर्थ हो सकता है? इस पुस्तक में मैंने बीजक को निस्संकोच प्रमाण-रूप में व्यवहृत किया है, पर

1. भगूदास की खबरि जनाई। ते चरणाभूत साधु पियाई।
कोऊ आप कहूँ बहुत कालिजर गयऊ। बीजक ग्रन्थ चोराइ ले गयऊ ॥
सदगुरु कहूँ वह निगुरा पथी। काय भयो ते बीजक ग्रन्थी।
थोरी करि बहूँ चोर कहाई। काहूँ भयो बड़ भक्त कहाई ॥
बीजमूल हम प्रगट बिहाई। बीज न चीन्हो दुखनि साई ॥ इत्यादि

स्वयं 'बीजक' ही इस बात का प्रमाण है कि साखियों को सबसे अधिक प्रामाणिक समझना चाहिए, क्योंकि स्वयं 'बीजक' ने ही रमैणियों की प्रामाणिकता के लिए साखियों का हवाला दिया है। इसीलिए कवीरदास के सिद्धान्तों की जानकारी का सबसे उत्तम साधन साखियाँ हैं।¹

साखियों की ही भाँति 'बीजक' के शब्द भी बहुत प्रामाणिक हैं। 'बीजक' में इन शब्दों की प्रामाणिकता दिखाने के लिए कभी भी साखियाँ नहीं उद्धृत की गयीं। इसका अर्थ यह हुआ कि 'बीजक' में शब्द और साखियाँ सबसे अधिक प्रामाणिक हैं। वे अपने लिए किसी अन्य प्रमाण की आवश्यकता नहीं रखती। इस पुस्तक में मैंने इसीलिए पदों का प्रमाण-रूप में यथेच्छ व्यवहार किया है।

परन्तु मैं यह नहीं मानता कि 'बीजक' के बाहर कवीरदास ने कुछ कहा ही नहीं। कवीरपणियों में कवीरदास के स्वयंवेद के चार भेद बताये गये हैं — (1) कूट-वाणी, (2) टकसार, (3) मूल-ज्ञान और (4) बीजक-वाणी। इनमें कूट-वाणी की महात्मा धर्मदास ने प्रचारित किया था। बाकी के बारे में कहा जाता है कि उन्हें क्रमशः कर्नाटक के चतुर्भुजदाम, दरभंगा के राय बकेजी और शाममल्ला द्वीप और मानपुर के हीरामीराँसजी प्रचारित करेंगे। सो इन अपार वाणियों का पार पाना कठिन है। और उनकी नित्य-स्फीयमान काया का लेखा-जोखा भी दुष्कर है। पर इतना निश्चित है कि बीजक के बाहर भी कवीरदास की कुछ वाणियाँ जरूर रही होगी।

इधर बाबू श्यामसुन्दरदासजी ने काशी नागरी प्रचारिणी सभा में 'कवीर-ग्रन्थावली' नामक एक महत्त्वपूर्ण पुस्तक प्रकाशित करायी है। कहा गया है कि इसका आधार एक बहुत पुरानी प्रति है जो सं. 1561 में लिखी गयी थी। परम्परा से प्रसिद्ध है कि कवीरदास का आविर्भाव सिकन्दर लोदी के जमाने में हुआ था। उन्होंने स्वामी रामानन्द से यक्षपन में ही दीक्षा ली थी और मरती वार भगहर में चले गये थे। भगहर में उनके तिरोहित होने का काल स. 1575 की अगहन सुदी एकादशी कहा जाता है। सभी बातों का विचार करके बाबू श्यामसुन्दरदास की यही सम्भव जान पडा है कि कवीरदामजी का जन्म सं. 1456 में और मृत्यु सं. 1575 में हुई होगी। अर्थात् 'कवीर-ग्रन्थावली' का प्रकाशन जिस प्रति के आधार पर हुआ है वह कवीरदास की मृत्यु के 14 वर्ष पहले की लिखी हुई है। यदि यह पुस्तक सत्य है तो पुस्तक की प्रामाणिकता बहुत बढ़ जाती है। यद्यपि 14 वर्ष की अवधि कम नहीं होनी और कवीरदास ने निश्चय ही इन चौदह वर्षों में और बहुत-सी वाणियाँ कही होंगी जो इस संग्रह में नहीं आ सकी होंगी और इसीलिए इस पुस्तक को एकमात्र प्रामाणिक ग्रन्थ नहीं स्वीकार किया जा सकता, तथापि इसमें जितने पद हैं वे निश्चय ही प्रामाणिक होंगे।

1. साखी आँखी जान बी, गमुझि देख मन माहि।

बिन साखी संसार बी, झगरा छूट्य नाहि॥—साखी, 369

पर इस बात को मान लेने में एक बाधा है। नागरी प्रचारिणी सभा की प्रकाशित पुस्तकों में उक्त प्रति के अन्तिम पृष्ठ का फोटो दिया गया है। उममें जो संवत् लिखा हुआ है वह वाद की लिखावट जान पड़ती है। इस वार 'इति श्री कबीर जी की वाणी संपूर्ण समाप्तः ॥...'' इत्यादि लिखकर फिर से अपेक्षाकृत मोटी लिखावट में 'संपूर्ण सं. 1561' इत्यादि लिखना क्या सन्देहास्पद नहीं है? पहली बार का 'संपूर्ण' और दूसरी बार का 'संपूर्ण' काफी सकेतपूर्ण है। एक ही शब्द के दो रूप—हिज्जे और आकार-प्रकार में स्पष्ट ही बता रहे हैं कि ये एक हाथ से लिखे नहीं हैं। ऐसा जान पड़ता है कि अन्तिम डेढ़ पंक्ति किसी बुद्धिमान् की कृति है। इसीलिए मुझे इस पुस्तक के सं. 1561 में लिखित होने में काफी सन्देह है, पर इसकी प्राचीनता में कोई सन्देह नहीं है। यह पुस्तक 1561 संवत् के बहुत बाद की लिखी हुई होने पर भी काफी प्राचीन जान पड़ती है। फिर यह प्रति जितनी सुसम्पादित है वैसी और कोई पुस्तक नहीं। इसीलिए मैंने इस पुस्तक में इस प्रति को प्रमाण-रूप से बराबर व्यवहृत किया है। वस्तुतः यह पुस्तक परवर्ती काल की लिखी हुई है। सम्भवतः इसका लेखन-काल अठारहवीं शताब्दी का आदि या मध्य भाग है।

'कबीर-ग्रन्थावली' के सम्पादक ने परिशिष्ट में ग्रन्थसाहव में आये हुए कबीर के पदों का संग्रह करके बड़ा महत्त्वपूर्ण कार्य किया है। मैंने यथावसर इन पदों को भी प्रमाण-रूप में स्वीकार करने में संकोच नहीं किया। इधर डॉ. रामकुमार वर्मा ने ग्रन्थसाहव के पदों का संग्रह 'सन्त कबीर' नाम से प्रकाशित कराया है।

कबीरदास की वाणियों के अनेक संग्रह प्रकाशित हुए हैं, पर उनमें सबसे अच्छा सुसम्पादित संस्करण अयोध्यासिंह उपाध्याय 'हरिऔध' की 'कबीर रचनावली' है। यह भी काशी नागरी प्रचारिणी सभा का ही प्रकाशन है। प्रयाग के बेलवेडियर प्रेस ने भी कबीरदास की शब्दावली छपी है। इस शब्दावली का द्वितीय संस्करण मेरे पास है। यह संस्करण पहले संस्करण से बहुत-कुछ भिन्न है। इन दोनों संग्रहों का भी मैंने यथावसर उपयोग किया है, पर महत्त्वपूर्ण सिद्धान्तों के निर्णय के प्रसंग में यथासम्भव मूल ग्रन्थों के उपयोग करने की चेष्टा की है।

श्री क्षितिमोहन सेन द्वारा सम्पादित 'कबीर के पद' एक नये ढंग का प्रयास है। वे 'भवतो के मुख से' सुनकर संग्रह किये गये हैं। अपनी प्रामाणिकता के लिए उन्होंने किसी पोथी की मुखापेक्षिता नहीं रखी। परम्परा से एक मुँह से दूसरे मुँह तक आते रहने के कारण इन पदों की भाषा जरूर बदल गयी होगी, पर इसके अन्तर्निहित भावों की प्रामाणिकता विश्वसनीय हो सकती है। फिर भी कोई विशेष स्वार्थ के पोपक महात्माओं की ओर से इस पुस्तक के गम्भीर विचारों को उड़ा देने की चेष्टा की गयी है। कहा गया है कि इसमें पाये जानेवाले उच्च भाव किसी प्राचीन पोथी में नहीं मिलते। इस विशेष स्वार्थ के पोपक लोग भारतीय मनीषा की न तो कोई प्रतिष्ठा देखना चाहते हैं, न आदर पाया बर्दाश्त कर पाते हैं। मैंने जान-बूझकर उक्त संग्रह का उपयोग नहीं किया। ऐसा मैंने इसीलिए किया है कि

भारतीय मनीषा को जो लोग अस्वीकार करना चाहते हैं वे सीधे ही ऐसा करे प्राचीन और नवीन षोडशियों का समेका सड़ा करके अपने उद्देश्य और पाठान की निर्णयात्मिका बुद्धि के बीच पर्दा सड़ा करने का प्रयास न करें। परन्तु मैं यहाँ अत्यन्त वृत्त-भाव से निवेदन करना चाहता हूँ कि यद्यपि आचार्य सेन की पुस्तक के पाठ इन पुस्तक में नहीं लिखे, पर उनके उपदेशों का यथेच्छ उपयोग किया गया है। उनके साथ मेरा सम्बन्ध कुछ इतना गम्भीर है कि इस स्थान पर वृत्तज्ञान प्रकट करने में भी संकोच होता है। सब बात तो यह है कि यदि उनमें प्रेरणा न मिलती तो मैं यह पुस्तक लिख ही न पाता। उनके दृष्टिकोण में और मेरे इस पुस्तक में व्यवहृत दृष्टिकोण में थोड़ा मौलिक अन्तर है। वे सन्तों की याणियों को म्यूजियम के प्रदर्शन की वस्तु मानते और यह बात ठीक भी है। जिसे आजकल 'एकेडेमिक' आलोचना कहते हैं वह बात कुछ म्यूजियम की रचि को ही उत्तेजना देती है। आचार्य सेन सन्तों की जीवन्त याणी को जलती हुई मसाल कहते हैं और उनका दृढ़ विश्वास है कि ये याणियाँ यथासमय भारतवर्ष की और सत्तार की समस्याओं को सुलझायेगी। ऐसी प्राणमयी याणी को म्यूजियम में सजाके नहीं रखा जा सकता। मुझे स्वर्गीय कविवर रवीन्द्रनाथ ठाकुर से भी इस पुस्तक के लिखने में बहुत प्रेरणा मिली है और उनकी कविताओं और लेखों को पढ़कर कबीर के भावों को समझने में बड़ी सहायता मिली है। मेरा यह परम दुर्भाग्य है कि पुस्तक प्रेस में जाने के पहले ही वे इहलोक त्याग कर गये। परन्तु परम सौभाग्य यह है कि वे अपना आशीर्वाद छोड़ गये हैं जो आजीवन मुझे चल देता रहेगा।

श्री युगलानन्दजी की 'सत्य कबीर की साक्षी' का भी मैंने इस ग्रन्थ में उपयोग किया है जिसका सम्पादन सं. 1600 और सं. 1892 की प्रतियों के आधार पर किया हुआ बताया गया है। परन्तु सब मिलकर कबीर के अध्ययन करने लायक पर्याप्त सामग्री मुझे मिली नहीं है, यह मानसिक क्षोभ में पाठकों की सेवा में उपस्थित कर देना चाहता हूँ। मुझे नाथ, निरंजन, महिमा आदि सम्प्रदायों और आसाम से लेकर काठियावाड़ तक फैले हुए विविध निर्गुणिया समाजों का कोई प्रामाणिक विवरण प्राप्त नहीं हुआ है। इन सभी अभावों और चुटियों को क्षिरता स्वीकार करके ही मैंने कार्य आरम्भ किया।

अवधूत कौन है ?

हमने ऊपर देखा है कि कबीरदाम जिस वंश में पालित हुए थे, उसमें योग-मत का काफी प्रचार था। पर इसका अर्थ यह नहीं समझना चाहिए कि स्वयं कबीरदास

परमेश्वर अपरम्पार है, उसकी इस मूर्ति की बलिहारी है ।¹

अब अवधूत कौन है जो कबीरदास का गुरु तक बन सकता है और इस विचित्र पहेली का ही क्या अर्थ है? महाराज श्री विश्वनाथसिंहजी देव ने (विश्व., पृ. 255) इसी पद की व्याख्या करते समय बताया है कि “बधू जाके न होइ सो अवधू कहावै”, अर्थात् अवधू बधू-हीन जीव है ! किन्तु स्वयं कबीरदास ऐसा नहीं मानते । वे अवधू योगी को जग से न्यारा मानते हैं । वह मुद्रा, निरति, सुरति और सीगी धारण करता है, नाद से धारा को खण्डित नहीं करता, गगन-मण्डल में बसता है और दुनिया की ओर देखता भी नहीं । वह चैतन्य की चौकी पर विराजता है, आकाश पर चढ़ा हुआ भी आसमन नहीं छोड़ता, महामधुर रस का पान करता रहता है । यद्यपि प्रकट रूप में वह कन्या में लिपटा रहता है, पर वस्तुतः हृदय के दर्पण में कुछ देखता रहता है । निश्चल बैठा हुआ नासिका में 21 हजार 6 सौ धागों को पिरोया करता है । वह ब्रह्म-अग्नि में काया को जलाता है, त्रिकुटी से संगम में जागता है, सहज और शून्य की लौ लगाये रहता है ।² इस प्रकार यह विचित्र योगेश्वर अवधूत धुरू से आखिर तक विचित्र पहेली है ।

आखिर यह विचित्र जीव कौन है ? सचमुच यह तीन लोक से न्यारा है । निश्चय ही बधू-हीन लोग ऐसे अजीब जीव नहीं होते ।

भारतीय साहित्य में यह ‘अवधू’ शब्द कई सम्प्रदायों के सिद्ध आचार्यों के अर्थ में व्यवहृत हुआ है । साधारणतः जागतिक द्वन्द्वों से अतीत, मानापमान-विवर्जित, पहुँचे हुए योगी को अवधूत कहा जाता है । यह शब्द मुख्यतया तान्त्रिकों, सहज-यानियों और योगियों का है । सहजयान और वज्रयान नामक बौद्ध तान्त्रिक मतों में ‘अवधूती वृत्ति’ नामक एक विशेष प्रकार की योगिक वृत्ति का उल्लेख मिलता है ।³

1. अवधू, सो योगी गुरु मेरा, जो या पद की करे निवेरा ।
तरवार एक पेड़ बिन टाडा, बिन फूना फन लागा ।
साखा-पत्र कछु नहिं बाकै, अष्ट गगन मुख बागा ॥
पैर बिन निरति करी बिन बाजै, त्रिभ्या हीणा गावै ।
गावणहार के रूप न रेखा, सतगुरु होइ लखावै ॥
पंखी का छोड़ मोन का मारग कहै कबीर बिचारी ।
अपरंपार बार परसोतम वा मूरति की बलिहारी ॥—क घ., पद 165

2. अवधू जोगी जगयै न्यारा ।
मुझ विरति सुरति करि भीगी नाद न पडे धारा ॥
बसं गगन में दुनी न देखै चैतनि चौकी बैठा ।
पठि अराम आगण नहिं छाईं पीवै महारस पीठा ॥
परजट कन्या माँहै जोगा दिज मैं दरपन जोवै ।
सहस इहोम छस घागा निहचन नाकै पीवै ॥
ब्रह्म-अग्नि में बापा जार त्रिकुटी संगम जागै ।
कहै कबीर सोई जोगेश्वर सहज सुनि ल्यो लावै ॥—क घ., पद 60

3. चर्चार्द, 27-2; 17-1 देखिए; पृ. 124 का दोहा भी देखिए ।

गये हैं। मुद्रा का बड़ा माहात्म्य है। सिद्ध-सिद्धान्त-पद्धति में कहा गया है कि 'मुद्र' धातु मोदाधक और 'रा' धातु दानार्थक है। ये दोनों जीवात्मा और परमात्मा के वाचक हैं। इन दोनों की एकता विधान करनेवाली यह मुद्रा है, जिसके दर्शन से देवगण प्रसन्न होते हैं और असुरगण भाग जाते हैं। यह साक्षात् कल्याणदायिनी है। इस मुद्रा को कान फाड़कर पहनाया जाता है। इसीलिए इस पवित्र मुद्रा के कारण क्षुरिका या क्षुरी भी महत्त्वपूर्ण हो जाती है। इसीलिए क्षुरिका की महिमा वर्णन के लिए क्षुरिकोपनिषद् रचित हुई है और उस उपनिषद् में बताया गया है कि एक बार क्षुरिका के स्पर्श से मनुष्य योगी हो जाता है और जन्म-मरण के बन्धन से मुक्त हो जाता है।¹ नाद को ही अनाहद या शृंगी नाम से कहा गया है। आदेश आत्मा, परमात्मा, और जीवात्मा (?) इन तीनों की सम्भूति या मिलने को कहते हैं।² इस प्रकार योगियों के सभी चिह्न असल में आध्यात्मिक वृत्तियों के प्रतीक मात्र हैं। परन्तु अवधूत के लिए सब नियम अवश्य पालनीय नहीं हैं। वह कहीं भोगी होकर, कहीं त्यागी होकर, कहीं नग्न रहकर, कहीं पिशाच-सा बना हुआ, कहीं राजा होकर, कहीं आचारपरायण बनकर, सर्वमय होता हुआ भी सर्वविवर्जित होकर रह सकता है।³ इसी भाव को बताने के लिए भर्तृहरि ने कहा है कि इस अवधूत मुनि की बाह्य क्रियाएँ प्रशमित हो गयी हैं। वह न दुःख को दुःख समझता है, न सुख को सुख। वह कहीं भूमि पर सो सकता है कहीं पलंग पर, कहीं कन्या धारण कर लेता है कहीं दिव्य वसन, कहीं शाकाहार पर ही दिन गुजार देता है और कहीं मधुर भोजन पाने पर उसे भी पा लेता है।⁴ किन्तु कबीरदास इस प्रकार योग में भोग को पसन्द नहीं करते। न तो वे बाहरी भेषभाव को पसन्द करते हैं और न सर्वमय होकर सर्वविवर्जित बने रहने के आचार को। योगी तो वह है जो न भीख माँगे, न भूखा सोये, न झोली-पत्र और बटुआ रखे, न अनहद नाद के बजाने से विरत हो, पाँच जने की जमात (गृहस्थी) का पालन भी करे और संसार से मुक्ति पाने की साधना भी जाने। जो ऐसा नहीं, वह अवधूत योगी कबीर का आदर्श नहीं हो सकता।⁵

1. गोरक्ष-सिद्धान्त-संग्रह, पृ. 9

2. वही, पृ. 9

3. क्वचिद्भोगी क्वचित्त्यागी क्वचिदनग्न पिशाचवत्।

क्वचिद्राजा क्वचिच्छारी सोऽवधूतो विधीयते ॥—यो गि. सं., पृ. 10

4. क्वचिद्भूमौ शय्या क्वचिदपि च पर्यङ्कशयनः

क्वचित्कन्याधारी क्वचिदपि च भाल्यावरधरः।

क्वचिच्छाकाहारी क्वचिदपि च दिव्योदनधरिः

मुनिः शांतिरंभो, गणयति न दुःखं न च सुखम् ।—'वैराग्यशतक'

5. बाबा जागा एक अकेना, जाई छोरस ब्रत न भेला।

झोली पत विभूति न बटवा, अनहद बेन बनावे।

माँगि न छाड न भूया सोई, पर-अँगना फिर आवे ॥

यद्यपि इन योगियों के सम्प्रदाय के सिद्धों की ही कबीरदास अवधूत कहते हैं तथापि वे साधारण योगी और अवधूत के फर्क को बराबर याद रखते हैं। साधारण योगी के प्रति उनके मन में वैसा आदर का भाव नहीं है जैसा अवधूत के बारे में है। कभी-कभी उन्होंने स्पष्ट भाषा में योगी को और अवधूत को भिन्न रूप से याद किया है। (तु. क. ग्रं., परिशिष्ट, पद 126, पृ. 301)

इस प्रकार कबीरदास का अवधूत नाथपन्थी सिद्ध योगी है।

नाथपन्थियों के सिद्धान्त और कबीर का मत

: 1 :

अब देखना चाहिए कि इस नाथपन्थी अवधूत का मत क्या था और कबीरदास पर उसका कुछ प्रभाव पड़ा था या नहीं।

गोरखनाथ के योगमार्ग में गुरु की बड़ी महिमा गायी गयी है। गुरु ही समस्त श्रेयों का मूल है और एकमात्र अवधूत ही गुरुपद का अधिकारी हो सकता है—वह अवधूत, जिसके वाक्य-वाक्य में वेद निवास करते हैं, पद-पद में तीर्थ बसते हैं, प्रत्येक दृष्टि में कैवल्य या मोक्ष विराजमान होता है, जिसके एक हाथ में त्याग है और दूसरे हाथ में भोग और फिर भी जो त्याग और भोग दोनों में अलिप्त है।¹ और जैसा कि 'सूतसहिता' में कहा गया है, वह वर्णाश्रम से परे है और समस्त गुरुओं का साक्षात् गुरु है, न उससे कोई बड़ा है और न बराबर।² इस प्रकार के पक्षपात-विनिर्मुक्त योगेश्वर को ही 'नाथ-पद' की प्राप्ति होती है।

→ पांच जनों की जमानि चलारै, तास गुरु में चेला।

वहै कबीर उनि देस सिधाये, बहुरि न इहि जग मेला ॥—क. घ., पद 207

1 वचने वचने वेदास्तीर्थानि च पदे पदे।

दृष्टौ दृष्टौ च कैवल्य सोऽवधूत धियेऽस्तु नः ॥

एरुहस्ते घनस्त्यागोयोगश्चैकरुदरे स्वयम्।

अलिप्तस्त्यागयोगाभ्यां सोऽवधूत धियेऽस्तु नः ॥—गो. ति. सं., पृ. 1

2. अतिवर्गश्री गक्षात् गुरुणा गुरुर्भ्यते।

न नाराजोऽपि को वास्मिन् लोकेऽस्त्येव न सजयः।—अष्ट, पृ. 459

‘पक्षपातरहित होने’ से मतलब ब्राह्मणत्व आदि आश्रमाभिमान से रहित होने से है। गीता में भगवान् ने कहा है कि मैंने गुण-कर्म विभाग से वर्णों की सृष्टि की है। इस पर से गोरक्षपन्थी लोगों का कहना है कि सभी वर्ण गुणमूलक हुए और गुणमूलक अभिमान के रहते हुए ब्रह्म-प्राप्ति असम्भव है। आश्रमी को भी ये लोग गुणमूलक ही मानते हैं। इसीलिए आश्रमाभिमान को भी मुक्ति में बाधक मानते हैं। इस प्रकार गुणमय वर्ण और गुणमय आश्रम का अभिमान रखनेवाले को गुरु नहीं बनाया जा सकता। ऐसे के साथ गुरु-शिष्य सम्बन्ध उसी प्रकार निष्फल है जिस प्रकार दो स्त्रियों के सम्बन्ध से पुत्र-प्राप्ति की आशा ! (गो. सि. सं., 2-3)

इस अवधूत का परम पुरुषार्थ भुक्ति ही है, पर यह द्वैत और अद्वैत के द्वन्द्व से अतीत है। अवधूत गीता में कहा गया है कि कुछ लोग अद्वैत को चाहते हैं, कुछ लोग द्वैत को, पर इन दोनों से परे—द्वैताद्वैत-विलक्षण-सत्त्व कोई नहीं जानता। यह सम-सत्त्व कहलाता है। यदि सर्वगत देव स्थिर, पूर्ण और निरन्तर है तो क्या वह द्वैताद्वैत-विकल्पना महामोह नहीं है ?¹ कबीरदास ने कुछ इसी भाव से मिलता-जुलता पद कहा है।² प्रसिद्ध है कि एक बार काशी के पण्डितों में द्वैत और अद्वैत तत्त्व का शास्त्रार्थ बहुत दिनों तक चलता रहा। जब किसी शिष्य ने कबीर साहब का मत पूछा तो उन्होंने जवाब में शिष्य से ही कई प्रश्न किये। शिष्य ने जो कुछ उत्तर दिया उसका सार-मर्म यह था कि विवदमान पण्डितों में इस विषय में कोई मतभेद नहीं है कि भगवान्, रूप, रस, गन्ध एवं स्पर्श से परे है, गुणों और क्रियाओं के अतीत हैं, वाक्य और मन के अगोचर है। कबीरदास ने हँसकर जवाब दिया कि भला उन लड़नेवाले पण्डितों से पूछो कि भगवान् रूप से निकल गया, रस से अतीत हो गया, गुणों के ऊपर उठ गया, क्रियाओं की पहुँच के बाहर हो रहा, वह अन्त में आकर संख्या में अटक जायेगा ? जो सबसे परे है वह क्या सख्या के परे नहीं हो सकता ? यह कबीर का द्वैताद्वैत-विलक्षण समतत्त्ववाद है। नाथपन्थी लोग जोर देकर इस द्वैताद्वैत-विलक्षण समतत्त्ववाद का समर्थन करते हैं। इस विषय में कबीरदास का उनसे सीधा सम्बन्ध है। जिस स्वयं-ज्योति सच्चिदानन्द मूर्ति की उपासना ये योगेश्वर लोग करते हैं वह ग्रहों भी नहीं है, विष्णु भी नहीं है, इन्द्र भी नहीं है, और पृथ्वी-जल-वायु-अग्नि-आकाश भी नहीं है। वह वेद और यज्ञ भी नहीं, सूर्य और चन्द्र भी नहीं, विधि और कल्प भी नहीं—वह इन सबसे विलक्षण स्वयं-ज्योति

1. अद्वैतं केचिदन्वन्ति द्वैतमिच्छन्ति चापरे ।

समतत्त्वं न जानाति द्वैताद्वैतविलक्षणम् ॥

यदि सर्वगतो देव. स्थिर. पूर्णो निरन्तर. ।

अहो माया महामोहो द्वैताद्वैतविकल्पना ॥—गो. सि. सं., पृ. 11 में उद्धृत

2. गोरख-राम एको महि उहवाँ ना वहँ वेद विचारा ।

हरिहर ब्रह्मा ना शिव-मन्त्री ना वहँ निरर्थ-अचारा ।

माय-वाय-पृथ जाके नाहीं सो धौ दूजा बि अवेला ।

बहिहि कबीर जो अब की बूझे सोद गुरू हम चेना ॥—बीरान, शब्द 43

सत्य रूप है ।¹ यह कबीरदास के राम की भाँति ही सबसे न्यारा निरंजन है ।² ब्रह्मा भी अंजन है, विष्णु भी अंजन है, शिव भी, गोपी भी, पुराण भी, विद्या भी, पूजा भी, देवता भी, दान भी, वेश भी, पुण्य भी, तप भी, तोर्य भी । एकमात्र निरंजन राम है जो सबसे विलक्षण है, सबसे अतीत । कबीरदास के मत से 'नाय' वह है जो समस्त त्रिभुवन का एकमात्र यती—परब्रह्म है ।³ यह कथन सिद्ध जालन्धर के वाक्य में कहे हुए उस चचन से मिलता है जिसमें 'नाय' की द्वैताद्वैत-विलक्षण, समस्त यतियों में श्रेष्ठ, शंकर-स्वरूप कहकर स्तुति की गयी है ।⁴

महं मत वेदान्तियों, सांख्यों, मीमांसकों, चौद्धों और जैनों के मत से अपना वैशिष्ट्य प्रतिपादित करता है । ये लोग श्रुति को साधिका नहीं मानते । (गो. सि. सं., पृ. 22-28; 75-76) । इनके मत से वेद दो प्रकार के हैं : स्थूल और सूक्ष्म । स्थूल वेद यज्ञ-याग का विधान करते हैं, योगियों को इससे कोई वास्ता नहीं (पृ. 26) । उनका मतलब समस्त वेदों के मूलभूत ओंकारमात्र से है । क्योंकि ओंकार ही वेद का सार है । कबीरपण्य में भी स्थूल और सूक्ष्म वेद की कल्पना की गयी है जिसकी चर्चा आगे की जायगी । 'ज्ञानचौतीसा' के आदि में कबीरदास ने मानो इसी मत का समर्थन करते हुए कहा है कि जो ओंकार या प्रणव को जानता है वह उस पराशक्ति को जानता है जो सिखकर मिटा सकती है । अर्थात् जो सब-कुछ करने में समर्थ है । और इसके बाद ही शायद ओंकार पर बहुत अधिक जोर देनेवाले इन योगियों को लक्ष्य करके कहा है कि ओंकार की बात तो

- 1 न ब्रह्मा विष्णुशिवो न भुवनेतिमुखा नैव पृथ्वी न चानो,
नैवग्निर्नापि वायुर्न च मयनतर्ल नो दिशो नैव कालः ।
नो वेदा नैव यज्ञा न च रविशशिभो नो दिशो नैव कालः ।
स्वयमोनिः सत्यमेक जयति तव पदं सन्निधानन्दमूर्ते ॥—'निवसिद्वान्तपद्वति'

- 2 राम निरंजन न्यारे रे, अंजन सकल पसारा रे ।
अंजन उत्पत्ति ओ ओंकार, अंजन माँह्या तब विस्तार ।
अंजन ब्रह्मा-शंकर-इद, अंजन गोपीसैंगि गोविंद ॥
अंजन वाणी अंजन वेद, अंजन कीया नाना भेद ।
अंजन विद्या-गूढ पुराण, अंजन फोकट कर्माह विधान ॥
अंजन पापी अंजन देव, अंजन की करे अंजन सेव ।
अंजन मार्च अंजन शाय, अंजन भेष अनत दिखावै ॥
अंजन कहाँ कहाँ सग बेता, दाम-पुनि-तप-तीरय जेता ।
कहै कबीर कोई विरला जागै । अंजन छाँड़ि निरंजन लागै ॥—क. प्र., पद 336

- 3 मिथ सोई जो साधै इती । नाय सोई जो त्रिभुवन जती ।—क. प्र., पद 327

- 4 कहे तन्नाथतेजो भुवनतिमिरहं भानुनेत्रस्करं वा,
सरत्तृष्णापक त्वा पवनगतिकर व्योमवनिभरं वा ।
मुद्रानादन्निशुर्लैविमन्त्रचिघर खपरं भ्रममिध्र,
द्वैत चाण्डित्तृष द्वयत उन परं, योगिनं शंकर वा ॥

सभी किया करते हैं पर इसे समझ सकनेवाले विरले ही हैं ।¹

‘गोरक्ष सिद्धान्त-संग्रह’ में पुस्तकी विद्या की बड़ी खिल्ली उड़ायी है। इसमें कवेशय गीता की एक कहानी उद्धृत की गयी है। दुर्वासा मुनि सब शास्त्र पढ़कर महादेव की सभा में गये। वहाँ पर उनके अध्यात्मज्ञान के अभाव को देखकर नारद ने उन्हें ‘भारवाही गर्दभ’ कहा। अमर्षी दुर्वासा ने सारी पुस्तकें समुद्र में फेंक दी और शिव से अध्यात्म विद्या की भिक्षा माँगी। कबीरदास ने भी पोथी पढ़-पढ़कर मरनेवाले और फिर भी राम को न जान सकनेवाले ज्ञान-मूढ़ों की कुछ ऐसी ही खिल्ली उड़ायी है।² कबीरदास का स्वर विल्कुल इन योगियों से मिलता-जुलता है। योगियों के पूर्ववर्ती सहजयानी साधकों में भी यह बात पायी जाती है और और भी टटोला जाय तो यह परम्परा बहुत पुरानी प्रतीत होगी। जो लोग कबीर-दास की इस प्रकार की उचितियों को विदेशी साधकों से प्रभावित बताते हैं वे न जाने क्या सोचते रहते हैं। कबीर ने जब कहा था कि पोथी पढ़-पढ़कर सारा संसार मर गया मगर पण्डित कोई नहीं हुआ, केवल प्रियतम को मिलानेवाला, एक ही अक्षर पढ़नेवाला पण्डित हो जाता है;³ तो वे गोरखपन्थी योगमार्गियों के ही स्वर में बोल रहे थे—घर-घर में पुस्तक के बोझ ढोनेवाले विद्यमान हैं, नगर-नगर में पण्डितों की मण्डली मौजूद है, वन-वन में तपस्वियों के झुण्ड वर्तमान हैं, किन्तु परब्रह्म को जाननेवाला और उसे पाने का उद्योग करनेवाला कोई नहीं।⁴ इस प्रसंग में कबीरदास ने जो नारदादि मुनियों का हवाला दिया है वह क्या कवेशय गीता की उस कहानी के ही आधार पर? (तुल. : क. ग्रं., पद 39)।

“सभी सम्प्रदाय कहते हैं कि ग्रन्थ हजारों की संख्या में है। मैं कहता हूँ कि

1. ओ अकार आदि जो जानै । लिखिके भेटै ताहि सो जानै ।

बो अकार बड़े सब कीई । जिन्हि यह लखा सो विरले होई ॥

—‘ज्ञानचौतीसा’, 1-2

2. ॥ राम न जपहि अभाग ।

बेद पुरान पढ़न अत पाडे घरचदन जैसे भार ।

राम-नाम-जन समझन नाही अति पडे मुख छार ॥

नारद कहै, व्यास यो भारी सुखदेव धूछी आई ।

—क. ग्रं., पद 39

3. पोथी पढ़ि-पढ़ि जग-भुवा, पंडित भया न कोइ ।

एक अक्षर पीव का, पढे सु पंडित होइ ॥

—क. ग्रं., पद 1-94, पृ. 30

4. गूहे गूहे पुस्तकमारमाय पुरे पुरे पंडितयूषयूषः ।

वने वने तापमवृन्दवृन्दा न ब्रह्मवेत्ता, न च कर्मकर्ता ।

अनेकशतसंख्याभिस्तर्कव्याकरणादिभि ।

मत्तिन शास्त्रजलेषु प्रजया ते विमोहिता ॥

अनिर्वाण्यपदं वस्तु न शक्यते मुदरेण ।

स्वात्मप्रकाशरूपं तत् किं शास्त्रे प्रकाशयते ॥

—भो. ति. सं. (पृ. 30) में उद्धृत

यदि मेरी बात मानो तो सभी को कुर् में फेंक दो। भला जो लोग आधुनिक समय में स्वयं मुक्त नहीं हो सके, वे दूसरे को मुक्ति का उपदेश दे सकते हैं, यह कैसे मान लिया जाय ? जो व्यक्ति लोगों को अचरज में डाल देने के लिए, या अभिमानयश या जीविका के लिए, या ध्यान के लिए, या अन्य किसी अभिलक्षित वस्तु की प्राप्ति के लिए ग्रन्थ लिखा करता है वह धर्मार्थी पुरुषों के आगे कैसे शोभनीय हो सकता है ?" (गो. सि. सं., पृ. 77) इसीलिए योग-बीज में कहा है कि "संनद्धों तर्क-व्याकरणानि ग्रन्थों से बृद्ध होकर ये ज्ञानमूढ़ लोग शास्त्रों के जाल में बुरी तरह फँस गये हैं। जिस अनिर्वच्य पद को देवता भी नहीं बता सकते, उसे ये शास्त्र क्या बतायेंगे ?" और कबीरदास ने मानो इसी पर मुहर लगाते हुए कहा है कि हे भगवान्, तुम जैसे हो यैसा तुम्हें कोई नहीं जानता। लोग दूसरा ही कहते रहते हैं। चारों वेद के चार मतों में सारा संसार भ्रष्टा पड़ा है और इस प्रकार श्रुति और स्मृति इन दोनों के विश्वास से जकड़ा हुआ संसार आशा-पाश में व्यर्थ ही उत्पन्न हुआ है। जब ब्रह्मादि देवता और सनकादि भक्त भी इस जाल में उत्पन्न हुए हैं तो मुझ बेचारे की क्या हस्ती है ! १

अद्वैत-मत से नाथ-मत का उतराव दिवाने के लिए एक कहानी कही गयी है। शंकराचार्य अपने चार शिष्यों सहित नदी-तीर पर बैठे थे। वहाँ कापालिक रूप में भैरव ने कहा कि आप तो संन्यासी हैं, आप मित्र और शत्रु को समान दृष्टि से देखनेवाले हैं, सो कृपया मुझे अपना सिर काट लेने दीजिए ताकि मैं उससे भैरवी की पूजा कर सकूँ। शंकराचार्य जरा शोच में पड़ गये। यदि दे देते हैं तो पराजित होती है; यदि नहीं देते हैं तो शत्रु-मित्र में तुल्यदृष्टिता सिद्ध नहीं होती। शंकर को इस प्रकार शिथिल देखकर उनके एक शिष्य पद्माचार्य ने नृसिंहदेव का स्मरण किया और नृसिंहदेव ने भी तत्काल उग्र भैरव पर आक्रमण किया। तब उग्र भैरव ने कापालिक वेश परित्याग कर अपना असली स्वरूप प्रकट किया और प्रसन्न होकर मेघ गम्भीर ध्वनि में कहा कि, 'अहो अद्वैतवाद आज पराजित हुआ ! मैंने चालाक मल्ल की भाँति अपने शरीर की हानि करके भी प्रतिद्वन्द्वी को चित कर दिया। तुम्हारा सिद्धान्त पराजित हुआ। आओ, युद्ध करो।' शंकराचार्य इस ललकार का मुकाबला नहीं कर सके, क्योंकि संन्यासी लोग प्रारब्ध कर्म में विश्वास करते हैं; अर्थात् ये मानते हैं कि ज्ञान-प्राप्ति हो जाने पर संचित और क्रियमाण कर्म तो जले हुए बीज की तरह बेकार हो जाते हैं, पर जिस कर्म का फल मनुष्य भोग रहा है वह प्रारब्ध कर्म तब भी बना रहता है। परन्तु अवधूत लोग

1. जस तू तस तोहि कोई न जान, लोग कहैं सब आनहि जान ।
चारि वेद बहूँ मन का विचार, इहि अमि भूमि भूलि पर्यौ संसार ।
सुरति मुमुति दुश्की विस्वास, वांछि परै अम आसा-पास ।
ब्रह्मादिक सनकादिक सुरनर, मैं बपुरी धूँ कामे काकर ।
जिसि तुम्ह कारी मोक्षे तिरई, कह कबीर नांतर वांछे मरई ॥

सभी कर्मों को योग-बल से भस्म कर देते हैं चाहे वह प्रारब्ध हो या संचित हो या क्रियमाण हो। सो, प्रारब्ध कर्मों ने शंकराचार्य को जड़ बना दिया। फिर कापालिक ने योग-माया का आवाहन किया और उसने आकर शंकर के चारों शिष्यों के सिर उतार लिये और उन्हें जलाकर भस्म कर दिया। अब जाकर आचार्य शंकर को ज्ञान हुआ कि वास्तविक शक्ति उनके अद्वैत ज्ञान में नहीं, बल्कि कापालिकों के योग-मार्ग में है। इसके पूर्व शंकराचार्य ने दक्षिण दिशा में विष्णु-सेवन और कर्मोपासना का अनुष्ठान किया था, पूर्व में जाकर वैद्यनाथधाम में शिव-भक्ति की साधना की थी और फिर भी पश्चिम में जब शक्तिरहित हो गये थे तो भय से व्याकुल होकर 'सौन्दर्यलहरी' आदि शक्ति-स्तोत्र लिखे थे। आखिरकार जब वे उत्तर में आये तो आश्चर्य के साथ देखा कि सारी उत्तर दिशा महासिद्धों से भरी है। यहाँ आचार्य की मुलाकात तारानाथ से हुई। उन्होंने पूछा कि 'क्यों जी, तुम्हें तीर्थाटन ही करना है या कुछ अध्यात्म-साधना भी?' शंकर कुछ मतलब नहीं समझ सके। उनकी जिज्ञासा देखकर सिद्ध तारानाथ ने नाथपन्थ के अनुसार योग का उपदेश दिया। अब शंकराचार्य को वास्तविक ज्ञान हुआ और उन्होंने 'वज्र-सूचिकोपनिषद्' लिखी और 'सिद्धान्तविन्दु' नामक योगियों का एक ग्रन्थ भी लिखा। यहाँ यह भूल नहीं जाना चाहिए कि कापालिक वस्तुतः नाथपन्थी हैं, क्योंकि शावरतन्त्र में जिन 12 आचार्यों को और उनके 12 शिष्यों को कापालिक कहा गया है वे वस्तुतः नाथपन्थी ही हैं।

बारह आचार्यों और बारह शिष्यों के इन नामों में से कुछ की ऐतिहासिकता सन्दिग्ध होने पर भी नागार्जुन, मीननाथ, गोरक्ष और चर्पट आदि सचमुच ऐतिहासिक हैं। म. म. हरप्रसाद शास्त्री ने जब बौद्ध सहजयान के सिद्धाचार्यों के प्रति विद्वानों का ध्यान आकृष्ट किया तो जाना गया कि बहुत-से सिद्धगण और नाथपन्थ के आचार्य एक ही हैं। आगे चलकर जब इस विषय की और भी चर्चा हुई तो जाना गया कि ये नाम सिर्फ सिद्धों और नाथपन्थियों में ही समान नहीं हैं, बल्कि, निरंजन-पन्थियों, तान्त्रिकों और कापालिकों में भी समान रूप से प्रचलित हैं। इस सूची में निर्गुण-मत के सन्तों का नाम भी जोड़ दिया जा सकता है। इस

1. वज्रसूची या वज्रसूचिकोपनिषद् का वर्त्ता कौन है, यह विवादास्पद प्रश्न है। 1921 ई. में हजमन ने इसे नेपाल में पाया था। यहाँ द्रम ग्रन्थ के रचयिता अन्नपोष बताये गये, बाद में इसकी एक प्रति ताम्रक में पायी गयी जो शंकराचार्य की निषी बतायी गयी। यह उपनिषदों में गिनी जाती है और, निर्णयमागर प्रेम ने 108 उपनिषदों पर जो सफह छापा है, उगमें छापी है। इस पुस्तक में जातिभेद पर तोत्र आक्रमण किया गया है। इसके हिन्दी अनुवाद के लिए 'भारतवर्ष में जातिभेद', पृ. 49-50 देखिए।
2. बारह आचार्य ये हैं : आदिनाथ, अनादिनाथ, बान, बज्रिकान, करान, विरूपान, महानाथ, बानभैरव, बटुक भूतनाथ, वीरनाथ और धीरगुह। बारह शिष्य ये हैं : नागार्जुन, जडभरत, हरिचन्द्र, मरुनाथ, मन्नाथ, गोरक्षनाथ, चर्पट, अन्नद, वैराग्य, बन्दाधारी, जातधर और मन्मार्जुन (यो. नि., 13-19)।

प्रकार इस विषय का अध्ययन केवल महत्त्वपूर्ण ही नहीं, काफी मनोरंजक भी सिद्ध हुआ है। दुर्भाग्यवश इस तरफ पण्डितों को जितना ध्यान देना चाहिए, उतना अभी तक नहीं दिया गया है। सुप्रसिद्ध विद्वान् म. म. पं. गोपीनाथ कविराज का कहना है कि हठयोगियों अर्थात् मत्स्येन्द्रनाथ, गोरखनाथ आदि नाथपन्थियों, वज्रयानी और सहजयानी बौद्धों, त्रिपुरा सम्प्रदाय के तान्त्रिकों, नववैष्णवों का नियमित और वैज्ञानिक अध्ययन ऐसी बहुत-सी बातों का रहस्योद्घाटन करेगा जो इन सबमें समान रूप से विद्यमान है। महायान बौद्धधर्म और तन्त्रमत का सम्बन्ध बहुत ही महत्त्वपूर्ण है और इस सम्बन्ध में सावधानतापूर्ण और गम्भीर अध्ययन की जरूरत है।

नाथपन्थ के आदि-प्रवर्तक आदिनाथ अर्थात् स्वयं शिव माने जाते हैं। मत्स्येन्द्र इन्हीं के शिष्य बताये जाते हैं। इन्हीं मत्स्येन्द्रनाथ के कई शिष्य बड़े पण्डित और सिद्ध हुए, जिनके प्रभाव से यह मत सारे भारतवर्ष में प्रतिष्ठित हो गया। इन शिष्यों में सबसे प्रधान गोरखनाथ या गोरक्ष थे। सुप्रसिद्ध तिब्बती ऐतिहासिक तारानाथ (सिद्ध तारानाथ, जिनके शंकराचार्य के साक्षात्कार की किंवदन्ती का ऊपर उल्लेख हो चुका है) का कथन है कि गोरखनाथ पहले बौद्ध थे और बाद में शैव हो गये थे। इसीलिए तिब्बत के लामा लोग गोरखनाथ को बड़ी घृणा की दृष्टि से देखते हैं। गोरखनाथ ने ही योग-मार्ग के अभिनव रूप हठ-योग की प्रतिष्ठित कराया। प्रसिद्ध महाराष्ट्र भक्त ज्ञाननाथ ने अपने को गोरखनाथ की शिष्य-परम्परा में माना है। उनके कथनानुसार यह परम्परा इस प्रकार है : आदिनाथ, मत्स्येन्द्रनाथ गोरखनाथ, गाहिनी (मैनी) नाथ, निवृत्तिनाथ, ज्ञाननाथ। ज्ञाननाथ तेरहवीं शताब्दी में वर्तमान थे। इसलिए गोरखनाथ 11वीं-12वीं शताब्दी में हुए होंगे। इस प्रसंग में 'गोरक्ष-सिद्धान्त-संग्रह' (पृ. 40) में बताया हुई इस गुरु-परम्परा का भी स्मरण कर लिया जा सकता है : श्रीगुरु आदिनाथ, मत्स्येन्द्रनाथ—सत्पुत्र उदयनाथ-दण्डनाथ-सत्यनाथ-सन्तोषनाथ-कूर्मनाथ-भवनाथ। उनके गोरक्षनाथ ईश्वर-सन्तान थे। शायद मत्स्येन्द्रनाथ के पुत्र-क्रम से उदयनाथादि उत्तराधिकारी थे और शिष्य थे गोरखनाथ। इनके कई शिष्य बताये जाते हैं, जिनमें बलनाथ, हालीकपाव, सलीपाव, आदि मुख्य थे। बंगाल के राजा गोपीचन्द की माता मयनामती भी इन्हीं की शिष्या थी। हालीकपाव या हाड़िका हाड़ी नामक अन्त्यज जाति में उत्पन्न हुए थे। वे पहले बौद्ध थे, बाद में नाथमार्गी हो गये थे। इन्हीं का एक और नाम जालन्धरनाथ बताया जाता है। गोपीचन्द जालन्धरनाथ के शिष्य थे। राजा भरथरी या भतृहरि भी इन्हीं के शिष्य थे (तु—क. ग्रं., पद 299, पृ. 189)।

इन योगियों की अद्भुत और आश्चर्यजनक करामातों की सैकड़ों कहानियाँ सारे देश में फैली हुई हैं। जान पड़ता है कि आगे चलकर इन योगियों और निर्गुण-मतवादी सन्तों में लोक पर प्रभुत्व प्राप्त करने की होड़-सी मची हुई थी। कबीरदास और गोरखनाथ के करामाती दाव-पेंचों की कहानियाँ काफी प्रसिद्ध हैं।

बंगाल के दिनाजपुर आदि जिलों में गोरक्षमत के अनुवर्ती कहे जानेवाले योगियों के 'घमाली' नाम से प्रचलित बहुतेरे अत्यन्त अश्लील गानों का पता लगा है। योगियों के साथ इन अश्लील गानों का सम्बन्ध कैसे हुआ, यह अनुसन्धान करने योग्य प्रश्न है। अपनी 'हिन्दी साहित्य की भूमिका' में, मैंने इस प्रसंग में एक बात की ओर सुधीन्द्र का ध्यान आकृष्ट करना चाहा था। पूर्वी उत्तर प्रदेश और बिहार में होली के अवसर पर जो अश्लील और अश्राव्य गान गाये जाते हैं, उन्हें 'जोगीड़ा' कहते हैं। साधारणतः इस गान के गानेवाले किसी लड़के की स्त्रीरूप में सजाकर नाच भी कराते हैं और बीच-बीच में 'जोगीजी धीरे-धीरे' की आवाज देते रहते हैं। 'जोगीड़ा' गा लेने के बाद 'कबीर' गाते हैं जो अश्लीलता में जोगीड़ों के भी कान काटनेवाले होते हैं। क्या इन 'जोगीड़ों' और 'कबीर' के साथ योगियों और कबीरपन्थियों की प्रतिद्वन्द्विता की कोई पुरानी स्मृति जुड़ी हुई है या ये अश्लील गान भी किसी समय उलटवांसियों की भाँति अप्रस्तुत अन्तर्निहित सत्य की ओर इशारा करनेवाले माने जाते थे ?

इस प्रसंग में मेरे मित्र श्री ललितकिशोरसिंहजी 'नटवर' ने एक महत्त्वपूर्ण बात की ओर मेरा ध्यान आकृष्ट किया है। 'हिन्दी साहित्य की भूमिका' में (पृ. 43-44) मैंने गोरक्षपन्थियों के पदों से मिलते हुए दादू के पदों का हवाला दिया था। 'नटवर' जी ने बताया है कि ये पद बिहार में 'जोगीड़ों' के रूप में प्रचलित हैं। उन्होंने इन पदों को पटना में गाये जाते सुना है। अनुसन्धित्नु पाठकों को इस दिशा में खोज करनी चाहिए।

: 2 :

नाथपन्थ में स्मार्त आचारों को कोई महत्त्व नहीं दिया जाता। यह बात उसे स्मार्त हिन्दू-धर्म से एकदम विरुद्ध खड़ा कर देती है।

"लोग आचार-आचार कहा करते हैं। भला यह आचार अत्याचार होकर कैसे निभाता है ? भोजन में जो घी देते हो तो वह भी चर्म-मात्र से ही आता है। चलते समय जो पैर में जूता देते हो, वह भी तो चमड़े का ही है। सपन में जो स्त्री-संग होता है उसकी तो बातें ही जाने दो...। मुर्यादि ग्रहण के अवसर पर मिट्टी के बर्तन और जल आदि को अशुचि समझकर छोड़ देते हो किन्तु धान्य धृतादि को क्यों नहीं फेंक देते। बात यह है कि जलाशय में जल तो बहुत मिल जाता है और कुम्हारों के घर मिट्टी के बर्तन भी थोड़े ही दामो में मिल जाते हैं, तो फिर क्यों न इनको अपवित्र मानकर आचारवान् बन लिया जाय ! पर घी और धान्य बगैरा खरीदने में तो बहुत पैसे लगते हैं, फिर इन्हें कैसे अपवित्र मानते ? कहाँ तक ऐसी बातें लिखी जायें। सही बात तो यह है कि आचार वस्तु ही कल्पित है। बुद्धिमान लोग इसे बिल्कुल नहीं मानते। पर यह न समझना चाहिए कि हमारे मत में आचार बिल्कुल नहीं है। है, मगर विचारपूर्वक। और लोग जैसा आचार पालन करते हैं वैसा तो हम करते नहीं, पर जो कुछ करते हैं वह गौण मानकर। उसी को

मुख्य मानकर नहीं।" (गो. सि., पृ. 60-61)। क्या ये युक्तियाँ कबीरदास की युक्तियों की भाँति ही चकनाचूर कर देनेवाली नहीं हैं? फिर बड़े नामी-गरीबी पण्डित किस मुँह से कहा करते हैं कि भारतवर्ष में कबीरदास के पहले ऐसी युक्तियाँ अपरिचित थीं और कबीरदास में जो इस प्रकार की युक्तियाँ मिलती हैं वे विदेशी प्रभाव के कारण?

संक्षेप में कहा जाय तो ये लोग आचार का खण्डन करते हैं; द्वैतवाद, अद्वैतवाद और स्मार्त आदि मतों में दोष मिलते हैं, गार्हस्थ्य-व्रजन और कर्म-त्याग पर जोर देते हैं, शिव-शक्ति में अभेद सावित करते हैं, रुद्रादि देवताओं में भगवद्बुद्धि नहीं रखते, पौराणिक कहानियों की खिल्ली उड़ाते हैं और यह मानते हैं कि शक्ति सृष्टि करती है, शिव पालन करते हैं, काल संहार करते हैं, और नाथ मुक्ति देते हैं। नाथ ही एकमात्र शुद्ध आत्मा है, बाकी सभी बद्ध जीव हैं,—शिव भी, विष्णु भी, ब्रह्मा भी (पृ. 70)। न तो ये लोग द्वैतवादियों के 'क्रिया ब्रह्म' में विश्वास करते हैं और न अद्वैतवादियों के 'निष्क्रिय ब्रह्म' में। द्वैतवादियों के स्थान हैं कैलास और धँकुण्ड आदि, अद्वैतवादियों का माया सबल ब्रह्म-स्थान है, योगियों का निर्गुण स्थान है; परन्तु बन्धमुक्ति-रहित परमसिद्धान्तवादी अवधूत लोग निर्गुण और सगुण से परे उभयातीत स्थान को ही मानते हैं। क्योंकि नाथ निर्गुण और सगुण दोनों से अतीत परात्पर है (पृ. 71)। पाठक इस बात को स्मरण रखें। कबीर-मत के विकास को समझने में यह बहुत आवश्यक होगी।

अद्वैत के भी ऊपर विराजमान निराकार साकार से अतीत, परमशून्य निरंजन-स्वरूप नाथ से शुरू में निराकार ज्योतिनाथ हुए, उसने साकारनाथ, उनकी इच्छा से सदाशिव भैरव और उनसे शक्ति भैरवी उत्पन्न हुई। सदाशिव भैरव से ही विष्णु उत्पन्न हुए, उनसे ब्रह्मा और उनसे यह सारी सृष्टि उत्पन्न हुई। नाथ से दो प्रकार की सृष्टि उत्पन्न हुई—नादरूपा और बिन्दुरूपा। हम आगे नाद और बिन्दु का दार्शनिक अर्थ समझने का प्रयत्न कर रहे हैं। वहाँ वह सैद्धान्तिक अर्थ है। यहाँ एक बार व्यावहारिक अर्थ भी समझ लिया जाय। नादरूपा सृष्टि शिष्य-क्रम से और बिन्दुरूपा पुत्र-पौत्रादि क्रम से चलती है। नाद से नवनाथ हुए और बिन्दु से सदाशिव भैरव। शब्द-सृष्टि में पहले सूक्ष्मरूपिणी सृष्टि उत्पन्न हुई, फिर स्थूलरूपिणी। सूक्ष्मरूपिणी सृष्टि है प्रणव, महागायत्री, योगशास्त्र; और स्थूलरूपिणी है ब्रह्मगायत्री और वेदत्रयी। योगशास्त्र से तन्त्रशास्त्र हुआ और वेद से स्मृत्यादि शास्त्र हुए (गो. सि., पृ. 72)।

इसका मतलब यह हुआ कि इन योगियों के मत से योगशास्त्र और तन्त्रशास्त्र का सीधा सम्बन्ध है। 'शारदातिलक'¹ नामक प्रसिद्ध तन्त्रग्रन्थ में सृष्टि-तत्त्व को जिस प्रकार समझाया गया है, वह काफी साफ और ऊपर के इस वक्तव्य को समझने में

¹ देखिए, 'शारदातिलक' में ज्ञानेश्वरलाल मजूमदार का Notes on the First Chapter (Introduction).

सहायक है। 'शारदातिलक' में सृष्टि-तत्त्व को समझाते समय कहा गया है कि शिव के दो रूप हैं : निर्गुण और सगुण। जब शिव का प्रकृति से योग होता है तो सगुण शिव आविर्भूत होते हैं। सगुण शिव से शक्ति उत्पन्न होती है और शक्ति से नाद (पर) और उससे बिन्दु (पर) की उत्पत्ति होती है। इस प्रकार सगुणशिव—शक्ति, परनाद—परबिन्दु यह क्रम होता है। यहाँ तक नाद और बिन्दु अव्यक्त रहते हैं, यही से वे व्यक्त होकर प्रकट होते हैं। ऐसी अवस्था में परबिन्दु से तीन प्रकार की अभिव्यक्ति होती है : अपर बिन्दु, बीज और अपर नाद। इन्हीं तीनों से यथाक्रम रुद्र, विष्णु और ब्रह्मा उत्पन्न होते हैं और फिर सृष्टि का पहिया अविश्रान्त घूमता है।

इसका ध्यान रखना चाहिए कि प्रकृति अर्थात् शक्ति यहाँ सांख्यवादियों के समान जड़ नहीं है। सीधी भाषा में यो समझाया गया है कि निर्गुण शिव विद्युद्ध चैतन्य है और सगुण शिव उपाधियुक्त। उपाधियुक्त चैतन्य से उपाधियुक्त शक्ति उत्पन्न होती है। इन दोनों के संयोग से विश्व में जो एक विक्षोभ होता है वही नाद है और उस विक्षोभ का क्रियाशील होना ही बिन्दु है। इस नाद और बिन्दु से सम्पूर्ण विश्व में व्याप्त विक्षोभताहीन नाद और बिन्दु का ही ग्रहण होना चाहिए—इसी बात को समझाने के लिए इन्हें परनाद और परबिन्दु कहा जाता है। कभी-कभी लोग परमनाद और बिन्दु भी कह देते हैं। इन्हीं से अपर या विशेषतायुक्त नाद, बीज और बिन्दु उत्पन्न होते हैं जो क्रमशः इच्छा, ज्ञान और क्रिया के प्रतीक हैं। अर्थात् अपरनाद इच्छा है, बीज ज्ञान है और अपर बिन्दु क्रिया है। इन्हीं से क्रमशः विष्णु, ब्रह्मा और रुद्र की उत्पत्ति होती है। यह जो (पर) बिन्दु से (अपर) नाद और (अपर) बिन्दु उत्पन्न हुआ यही उस भूलभुलैयावाले प्रश्न के मूल में है कि पहले नाद प्रकट हुआ कि बिन्दु ? इस प्रकार तन्त्र का निर्गुण शिव कबीर-ग्रन्थ के सत्यपुरुष के बराबर है, सगुण शिव निरंजन पुरुष है और शक्ति आद्याशक्ति है। नाद ही स्वयंवेद्य यानी कबीरदास की वाणियों के 'निर्मल वेद' के समान है और बिन्दु उसकी श्रिया। हम आगे चलकर कबीरदास के सृष्टि-तत्त्व को अच्छी तरह समझने का अवसर पायेंगे। यहाँ योगियों और तान्त्रिकों के नाद और बिन्दु, निर्गुण और सगुण तथा शक्ति और शिव के रहस्य को हमें अच्छी तरह मन में रख लेने की जरूरत है। आगे हम कबीर के सृष्टि-तत्त्व को इनकी सहायता से आसानी से समझ सकेंगे। यहाँ इसलिए भी इनकी चर्चा कर रखी गयी कि जब तक हम कबीरदास के सृष्टि-तत्त्व को समझने का अवसर न पा सकें, तब तक बीच में अगर कदाचित् कबीर साहब निम्नलिखित प्रश्न कर बैठें तो हमें सोचने-विचारने की सामग्री मिली रहे :

प्रथमे गगन कि पुहुमी प्रथमे

प्रथमे पवन कि पाणी।

प्रथमे चन्द कि सूर प्रथमे प्रभु

प्रथमे कौन विनापी।

प्रथमे प्राण कि प्यंढ प्रथमे प्रभू,

प्रथमे रसत कि रेह।

प्रथमे पुरुष की नारि प्रथमे प्रभु
 प्रथमे बीज कि खेतं ।
 प्रथमे दिवस कि रंणि प्रथमे प्रभु
 प्रथमे पाप कि पुन्यं ।
 कहे कवीर जहाँ बसहु निरंजन,
 तहाँ फछु आहि कि सुन्यं ।

हठयोग की साधना

नाथपन्थ की साधना-पद्धति का नाम हठयोग है। कबीरदास को समझने के लिए इस साधना-पद्धति की जानकारी होनी चाहिए। इनके सिद्धान्तानुसार महाकुण्डलिनी नामक एक शक्ति है जो सम्पूर्ण सृष्टि में परिब्याप्त है। व्यष्टि (व्यक्ति) में व्यक्त होने पर इसी शक्ति को कुण्डलिनी कहते हैं। कुण्डलिनी और प्राण-शक्ति को लेकर ही जीव मातृ-कुक्षि में प्रवेश करता है। सभी जीव साधारणतः तीन अवस्था में रहते हैं : जाग्रत, सुषुप्ति और स्वप्न। अर्थात् या तो वे जागते रहते हैं या सोते रहते हैं या सपना देखते होते हैं। इन तीनों ही अवस्थाओं में कुण्डलिनी शक्ति निश्चेष्ट रहती है। इस समय इसके द्वारा शरीर धारण का कार्य होता है। इस कुण्डलिनी को ठीक-ठीक समझने के लिए शरीर की बनावट की कल्पना करनी चाहिए। पीठ में स्थित मेरुदण्ड जहाँ सीधे जाकर पायु और उपस्थ के मध्यभाग में लगता है वहाँ एक स्वयम्भू लिंग है जो एक त्रिकोण में अवस्थित है। इसे अग्नि-चक्र कहते हैं। इसी त्रिकोण या अग्निचक्र में स्थित स्वयम्भू लिंग को साढ़े तीन बल्लयो या वृत्तों में तपेटकर सपिणी की भाँति कुण्डलिनी अवस्थित है। इसके ऊपर चार दलों का एक कमल है जिसे मूलाधार चक्र कहते हैं। फिर उसके ऊपर नाभि के पास स्वाधिष्ठान चक्र है जो छह दलों के कमल के आकार का है। इस चक्र के ऊपर मणि-पूर चक्र है और इसके भी ऊपर हृदय के पास अनाहत चक्र। ये दोनों क्रमशः दस और बारह दलों के पद्मों के आकार के हैं। इसके भी ऊपर कण्ठ के पास विशुद्धाक्ष चक्र है जिसका आकार सोलह दल के पद्म के समान है। और भी ऊपर जाकर भूमध्य में आज्ञा नामक चक्र है जिसके सिर्फ दो ही दल हैं। ये ही पट्चक्र हैं। इन चक्रों के भेद करने के बाद मस्तक में का शून्य चक्र मिलता है जहाँ जीवात्मा को पहुँचा देना योगी का चरम लक्ष्य है। इस स्थान पर जिस कमल की कल्पना की गयी है उसमें सहस्रदल हैं, इसलिए इसे सहस्रारचक्र भी कहते हैं। शून्यचक्र ही

गगन-मण्डल है। इनकी जो कैनान भी कहते हैं। इन्हींका ने कभी-कभी यह इनके शरीर में कैनान के उद्विग्न करने की बात कही है जो इनका कानन उत्पन्न-चक्र से ही रहता है। कन्या-गंगा है कि कन्यमन में कन्यारचक के भी ऊपर एक अष्टम चक्र—सुन्दरिचक्र—की कन्या की गयी है। कहते हैं कि कन्यारचक के हुए योगी का विसृष्ट-व्युत्पन्न-मान में कन्यात्-मन्त्राभि-द्वन्द्व के बाद फिर कन्यात्-मन्त्राभि-हो जाता है, पर सुन्दरिचक्र में विसृष्ट करनेवाले मन्त्र २० दिव्य ऐसे साधने से निश्चित रहता है (विचार, पृ. 154-5)। कभी-कभी कन्या-मन्त्रों के द्वारा योग को हृद्योग के निम्न माना गया है। पर अधिकतर मन्त्र-संग्रह के साथ कुण्डलिनी की चर्चा अद्वय करते हैं।

अब मेरुदण्ड में प्राणवायु को बहान करनेवाली रुई नाड़ियाँ हैं जिनमें से कुल का आभास हन साँझ में ममय पाते हैं। जो नाड़ी बायी ओर है उसे दक्षिण और जो दाहिनी ओर है उसे विमला कहते हैं। मौजो कबोर ने अगुरुत्त मिलने के लिए इनकी जोड़ी का नाम 'द्वन्द्व-विमला' बना लिया था। वे दोनों ही शरीर-शरीर से चलती रहती हैं। इन दोनों के बीच सुमुम्ना नाड़ी है। इसे ही दोहरा सुमुम्नी शक्ति ऊपर की ओर प्रवाहित होती है। जनन में सुमुम्ना के भीतर ही रुई सुम्न नाड़ियाँ हैं। सुमुम्ना के भीतर कन्या, उनके भीतर विमली और उसके भी भीतर ब्रह्मा-नाड़ी है जो कुण्डलिनी शक्ति का अन्ततः मार्ग है। इस प्रकार सुमुम्ना वस्तुतः तीन नाड़ियों का एकीभाव है। हिसाब से इन्द्र, विमला और वे तीन नाड़ियाँ भितर-पाँच होती हैं। इसीलिए इनको 'पंचस्रोतः' या 'पंच धाराएँ' कहने की भी प्रथा है (हठ., 3-52)। परन्तु व्यवहारतः इन्द्र-विमला-सुमुम्ना इन तीनों नाड़ियों की ही चर्चा आती है। इन्हीं तीन नाड़ियों की सिद्धाचार्यों में 'शतगता-रसना-अवधूती' कहा है (बो. गा. बो., पृ. 9)। अवधूती अर्थात् सुमुम्ना। कबीरदास, वैसा कि, 'हृद्योग-प्रदीपिका' में कहा है, जैसे तो शरीर में 72 हजार नाड़ियाँ हैं; पर एतमान सुमुम्ना ही गाम्भीरी शक्ति है, बाकी नाड़ियाँ शरीर ही हैं।^१ कबीरदास के विचारधर्मों को अच्छी तरह याद रखना चाहिए कि इन्द्राया हंयता ही 'पंचा' है, विमला ही 'समुम्ना' है और सुमुम्ना ही 'सरस्वती' है। इन तीनों का अर्धां संगम हुआ है, यही विमेली या प्रमाण है। कबीरदास कभी-कभी 'शिवसंहिता' सादि हृद्योग के प्रयोगों की भाँति इसी विवेकी में स्नान करने का विधान करते हैं। कबीरदास की उपासनाओं और योगात्मक रूपों की कुजी के समान इन सांकेतिक शक्तियों को नहीं भूतना पाटिए।

साधक नाना प्रकार की साधनाओं के द्वारा कुण्डलिनी शक्ति को ऊपर की ओर या उर्ध्वमुख उद्बुद्ध करता है। साधारण मनुष्यों में यह कुण्डलिनी अधोमुख

1. नन ऊर्ध्व दिम्बरुणं सद्गमार्गं मनुष्यम् ।

ब्रह्माण्डव्यत्येहस्यं बाह्ये निष्ठां मनीषा ।

कैलासो नाम तस्यैव महेभो धनं । ३३३ ॥—शिवसंहिता 3, 151-2

2. दानजनिमहत्याणि पादोदगपानि पदरे ।

सुमुम्ना शाम्बी शक्तिः शेषात्तत्त्वं विस्मयतः ।—हठ. 5-18

रहती है, इसलिए वह काम-बोध का प्रीतदास बना रहता है। कुण्डलिनी जब उद्बुद्ध होकर ऊपर की ओर उठती है तो उगमे स्फोट होता है जिसे 'नाद' कहते हैं। नाद में प्रकाश होता है और प्रकाश का ही व्यक्त रूप महाबिन्दु है। यह बिन्दु तीन प्रकार का होता है : इच्छा, ज्ञान और क्रिया। पारिभाषिक तौर पर योगी लोग इन्हीं को कभी सूर्य, चन्द्र और अग्नि कहते हैं और कभी ब्रह्मा, विष्णु और शिव भी कहते हैं। अब, यह जो नाद और बिन्दु है वह असल में अतिल ब्रह्माण्ड में व्याप्त अनाहत नाद या अनहद नाद का व्यष्टि में व्यक्त रूप है। अर्थात् जो नाद अनाहत भाव से सारे विश्व में व्याप्त है उसी का प्रकाश जब व्यक्ति में होता है तो उसे नाद कहते हैं। बद्ध जीव श्वास-प्रश्वास के अधीन होकर (इन श्वासें की संख्या दिन-रात के चौबीस घण्टों में 21,600 होती है) निरन्तर इड़ा और पिणला¹ के मार्ग में चल रहा है। गुप्फा का पथ प्रायः बन्द है। यही कारण है कि बद्ध जीव के इन्द्रिय और मन की वृत्ति बहिर्मुख है। जो अरण्य नाद जगत् के अन्तस्तल में और निम्निल ब्रह्माण्ड में निरन्तर ध्वनित हो रहा है उसे वह नहीं सुन पाता। परन्तु जब क्रिया-विशेष से गुप्फा-पथ उन्मुक्त हो जाता है और कुण्डलिनी शक्ति जाग उठती है, तो प्राण स्थिर होकर धूम्य पथ से निरन्तर उस अनाहत ध्वनि या अनाहत नाद को सुनने लगता है। अनुभवी लोगों ने बताया है कि पहले तो शरीर के भीतर समुद्रगर्जन, मेघगर्जन और भेरी, झंझर आदि का-सा शब्द सुनायी देता है, फिर मर्दल, दांल, घण्टा की हल्की-सी आवाज सुनायी देती है और अन्त में किकिणी, बंशी, भ्रमर और वीणा के गुंजार-सी मधुर ध्वनि सुनायी देने लगती है। जिस प्रकार मकरन्द-पान में मत्त भौरा गन्ध की ओर ताकता भी नहीं, उसी प्रकार योगी का नादासक्त चित्त नाद में ही रम जाता है, वह दुनिया के किसी और विषय की परवा भी नहीं करता।²

परन्तु ज्यो-ज्यो मन विमुक्त और स्थिर होता जाता है, त्यों-त्यों इन शब्दों का सुनायी देना बन्द हो जाता है; क्योंकि विदात्मक आत्मा उस समय अपने स्वरूप में स्थिर हो जाता है और फिर बाह्य प्रकृति से उसका कोई सरोकार नहीं रहता। यह नाद मूलतः एक होकर भी औपाधिक सम्बन्ध के कारण, अर्थात् भिन्न-भिन्न उपाधियों से युक्त होने के कारण सात स्वरों में विभक्त है। शास्त्र में जिसे प्रणव या ओंकार

1. इड़ा गंगा पुरा प्रोक्ता पिणला चार्कपुत्रिका ।
मध्या सरस्वती प्रोक्ता तासां संयोजित दुर्लभः ।
ब्रह्मार्धमुखे तासां संगमः स्यादसंशयः ।
तस्मिन् स्नाते स्नातकानां मुक्तिरित्युच्यते ॥ शिव 7-131

2. आदौ जलधि-ओमूत-मेरी-झंझर-संगमः ।
मध्ये मर्दल-शंखोत्था. घंटाकाहलजास्तथा ॥
अन्ते तु किकिणी-वज्र-वीणा भ्रमरनिस्वनः ।
इति नानाविधाः शब्दाः श्रूयन्ते देहमध्यगाः ॥
मकरन्दं पिबन् भूयो गन्धं नाशते यथा ।
नादासक्तं तथा चित्तं विषयान् हि कोपति ॥

कहते हैं, वही उपाधिरहित शब्द-सत्त्व है। किसी-किसी साधक ने तथा ब्रह्माकरणों ने इसी को 'स्फोट' कहा है। यह स्फोट अखण्ड सत्ता-रूप ब्रह्मतत्त्व का वाचक है। स्फोट को ही शब्दब्रह्म और सत्ता को ही ब्रह्म कहा गया है। यह ध्यान में रखने की बात है कि स्फोट वाचक शब्द है और सत्ता वाच्य। इस प्रकार वाच्य (ब्रह्मसत्य) को प्रकाशित करनेवाला वाचक (स्फोट या नाद) भी ब्रह्म ही है। इसका मतलब यह हुआ कि ब्रह्म ही ब्रह्म का प्रकाशक है। इस सम्बन्ध को लेकर भी सन्तों ने कितने ही गूढ़ रूपकों की रचना की है। यह शब्द मूलाधार से उठता है और सहस्रार में जाकर लय हो जाता है। हठयोग की प्रक्रिया को समझने के पहले यह सब जान लेना आवश्यक है।

लेकिन हठयोग असल में तदय नहीं है। इसे राजयोग का सोपान ही बताया गया है, यद्यपि पक्का हठयोगी इसके सिवा अन्य किसी योगी की बात सुनना ही नहीं चाहता। गुरु-शुरू में हठयोग का उद्देश्य शरीर-शुद्धि और मन का सम्मार्जन ही समझा गया था, पर नायपन्य में काया-साधन से ही मुक्ति मानी जाने लगी। देह-शुद्धि के लिए हठयोगी क्रियाओं का विशाल ठाठ है; धौति है, वस्ति है, नेति है, धाटक है, नीलि है, कपालभाति है। इन्हें पटकर्म कहते हैं। फिर आसनो, मुद्राओं, प्राणायामों, ध्यानों और समाधि का विराट् आडम्बर है। और वैसे तो सभी सिद्धि के सोपान हैं, पर सिद्धासन के समान आसन नहीं है, खेचरीमुद्रा के समान मुद्रा नहीं है, केवल के समान प्राणायाम नहीं है और नाद के समान समाधि नहीं है।¹ सिद्धासन में नाभि के नीचे मेढस्थान पर बायीं एड़ी और ऊपर दाहिनी एड़ी रखनी पड़ती है, ठुड्डी स्थिर होती है और साधक स्थिर होकर भ्रूमध्य में ध्यान लगाता है (हठ., 1-37)। प्राणायाम तीन प्रकार का होता है : रेचक (सांस का छोड़ना), पूरक (सांस का भरना) और कुम्भक (सांस का रोकना)। असल प्राणायाम कुम्भक ही है और यह दो प्रकार का होता है : जब रेचक और पूरक की सहायता ली जाती है तब इसे 'सहित' कहते हैं पर जब उन दोनों की सहायता के बिना ही यह प्राणायाम सिद्ध हो जाता है तो इसे 'केवल' कहते हैं। इसी की सहायता से कुण्डलिनी शक्ति उद्वुद्ध होती है।

कबीरदास की उलटवासियों के विद्यार्थी के कुछ काम की चीज खेचरी मुद्रा है। इसमें योगी जीभ को उलटकर कपाल-कुहर में प्रविष्ट करता है और उसकी दृष्टि भ्रूवों में निबद्ध होती है (हठ., 3-32)। बड़ी साधना और आयास के बाद यह मुद्रा प्राप्त होती है, पर एक बार यदि आर्घ्य दाण के लिए भी यह प्राप्त हो गयी अर्थात् योगी अपनी जीभ को ऊपर की ओर उलटकर कपाल कुहर में स्थिर कर सका तो समस्त विषों और व्याधियों से मुक्त हो जाता है। इसी मुद्रा

1. नासन सिद्धमदृशं न कुम्भः केवलोपमः।

न खेचरी-समा मुद्रा न नासमदृशो लयः ॥—हठ., 1-45

रहती है, इसलिए वह काम-क्रोच का श्रोतदास बना रहता उद्बुद्ध होकर ऊपर की ओर उठती है तो उससे स्फोट होता है। नाद से प्रकाश होता है और प्रकाश का ही व्यक्त रूप म तीन प्रकार का होता है : इच्छा, ज्ञान और क्रिया। पारि-
लोग इन्हीं को कभी सूर्य, चन्द्र और अग्नि कहते हैं और दिव भी कहते हैं। अब, यह जो नाद और बिन्दु है वह अ-
व्याप्त अनाहत नाद या अनहद नाद का व्यष्टि में व्यक्त अनाहत भाव से सारे विश्व में व्याप्त है उसी का प्रकाश उसे नाद कहते हैं। बद्ध जीव श्वास-प्रश्वास के अधीन ६ दिन-रात के चौबीस घण्टों में 21,600 होती है) नि-
मार्ग में चल रहा है। सुषुम्ना का पथ प्रायः बन्द है। के इन्द्रिय और मन की वृत्ति बहिर्मुख है। जो अ-
और निखिल ब्रह्माण्ड में निरन्तर घ्वनित हो रहा है जब क्रिया-विशेष से सुषुम्ना-पथ उन्मुक्त हो जात-
उठती है, तो प्राण स्थिर होकर सूक्ष्म पथ से निर-
हत नाद को सुनने लगता है। अनुभवी लोगों ने भीतर समुद्रगर्जन, मेघगर्जन और भेरी, शंख और फिर मर्दल, शंख, घण्टा की हल्की-सी आवाज वंशी, भ्रमर और वीणा के गुंजार-सी मधुर प्रकार मकरन्द-पान में मत्त भीरा गन्ध योगी का नादासक्त चित्त नाद में ही रम की परवा भी नहीं करता।²

परन्तु ज्यों-ज्यों मन विशुद्ध और सुनायी देना बन्द हो जाता है; क्योंकि हो जाता है और फिर बाह्य प्रकृति मूलतः एक होकर भी औपाधिक से मुक्त होने के कारण सात स्वर

है ।¹ इस मनोन्मनी अवस्था में वायु भीतर संचरित हुआ रहता है, मन स्थिर हो गया होता है और सही बात तो यह है कि मन के सुस्थिर होने को ही मनोन्मनी अवस्था (कबीरदास के शब्दों में 'उन्मुनि रहनी') कहते हैं ।²

राजयोग, समाधि, उन्मनी, मनोन्मनी, अमरत्व, लय, तत्त्व, शून्य, अशून्य, परमपद, अमनस्क, अद्वैत, निरालम्ब, निरंजन, जीवन्मुक्ति, सहजा और तुर्या : ये सब एक ही समाधि के वाचक शब्द हैं (ह. 4-3-4) । यह वह अवस्था है जब मन और प्राण एकीभूत हो जाते हैं और जब चंचल मन स्थिर और वशवर्ती हो जाता है । इन्द्रियों का स्वामी मन है, मन का माहृत, माहृत का लय (लौ) और लय का नाद । सो यह (लौ) मोक्ष है । मन और प्राण के लौ लगने पर कोई एक अभूतपूर्व आनन्द मिलता है (हठ. 4, 29-30) । इसीलिए 'हठयोगप्रदीपिका' में कहा है कि आत्मा को शून्य में करके और शून्य को आत्मा में करके योगी निश्चिन्त हो जाय । शून्य अर्थात् समाधि—जबकि आत्मा छह चक्रों को भेदकर सहस्रार या शून्य-चक्र में अवस्थित होता है । ऐसी अवस्था में उनके भीतर भी शून्य है, बाहर भी शून्य, आसमान में जैसे कोई सूना घड़ा रखा हो ! परन्तु असल में वह भीतर से पूर्ण होता है, बाहर से भी पूर्ण होता है—समुद्र में जैसे भरा घड़ा डुबाकर रखा गया हो !

अन्तः शून्यो बहिः शून्य.

शून्य कुम्भ इवाम्बरे ।

अन्तः पूर्णो बहिः पूर्णो .

पूर्णः कुम्भ इवार्णवे ॥—हठ., 5-55

कबीरदास ने मानो इसी भाव का अनुवाद करते हुए कहा है .

जल में कुंभ कुंभ में जल है,

बाहर-भीतर पानी ।

फूटा कुंभ जल जलहि समाना

यह तथ कहो गियानी ॥

आदे गगना अन्तै गगना

मध्ये गगना भाई ।

कहे कबीर करम किस लाग

झूठी एक उपाई ॥—क. ग्रं., पद 44

ऊपर जो गंगा-यमुना-सरस्वती-त्रिवेणी-कैलास-भूयं-चन्द्र-गोमासभक्षण-

1. एक सृष्टिमय बीज, एक मुद्रा च खेचरी ।

एते देवी निरालम्ब, एकावस्था मनोन्मनी ॥—हठ, 3-53

2. माहते मध्य-मंचारे

मगः स्पर्धं प्रजायते ।

यो मन मुत्पिरीभाष.

सैवावस्था मनोन्मनी ॥—हठ 2-42

वारुणी-पान-सोमरस आदि पारिभाषिक शब्द आये हैं, वे विशेष रूप से स्मरणीय हैं; क्योंकि आगे इनकी चर्चा अनेक अवसरों पर विशेष आवश्यक होगी।

निरंजन कौन है ?

मध्ययुग के योग, मन्त्र और भक्ति के साहित्य में 'निरंजन' शब्द का बारम्बार उल्लेख मिलता है। नाथपन्थ में भी 'निरंजन' शब्द खूब परिचित है। साधारण रूप में 'निरंजन' शब्द निर्गुण ब्रह्म का और विशेष रूप में शिव का वाचक है। नाथपन्थ की भाँति एक और प्राचीन पन्थ भी था, जो निरंजन-पद को परमपद मानता था। जिस प्रकार नाथपन्थी नाथ को परमाराध्य मानते थे, उसी प्रकार ये लोग 'निरंजन' को। आजकल निरंजनी साधुओं का एक सम्प्रदाय राजपूताने में वर्तमान है। कहते हैं, इस सम्प्रदाय के प्रवर्तक स्वामी निरानन्द निरंजन भगवान् (निर्गुण) के उपासक थे। पर आजकल के निरंजन-मत के अनुयायी बहुत-कुछ रामानन्दी वैरागियों के समान राम-सीता के उपासक हैं; शालिग्राम-शिला और गोमती-चक्र को मान्य समझते हैं ('भारतवर्षीय उपासक सम्प्रदाय', द्वितीय भाग, पृ. 189)। श्री क्षितिमोहन सेन ने लिखा है कि उड़ीसा में अब भी यह निरंजन-पन्थ जी रहा है जिसने निर्गुण साधना को प्रभावित किया था। यही से इस पन्थ की शिक्षाएँ मध्यदेश और पूर्वी प्रान्तों में पहुँची थी। पश्चिमी भारत में भी इसका प्रभाव अभी तक विद्यमान है ('मिडिएवल मिस्टिसिज्म', पृ. 707)। हाल की खोजों से पता चला है कि बंगाल के पश्चिमी हिस्सों तथा बिहार के पूर्वी जिलों में आज भी एक धर्ममत है जिसके देवता निरंजन या धर्मराज है। मैंने अपनी नयी पुस्तक 'कवीरपन्थ' में दिखाया है कि एक समय यह धर्मसम्प्रदाय झारखण्ड और सीमांतक प्रचलित था। बाद में चलकर यह मत कवीर-सम्प्रदाय में अन्तर्भुक्त हो गया और उसकी सारी पौराणिक कथाएँ कवीर-मत में गृहीत हो गयी, परन्तु उनका स्वर बदल गया। बंगाल में धर्म-पूजा-विधान का एक काफी बड़ा साहित्य उपलब्ध हुआ है। गुरु-गुरु में धर्म-ठाकुर या निरंजन देवता को बौद्धधर्म के त्रिरत्न में से एक रत्न (= धर्म) का अवशेष समझा गया था, पर अब इस मत में सन्देह भी बिया जाने लगा है (दे. शुकुमार सेन और पंचानन मण्डल सम्पादित 'रूपारामेर धर्म-मंगल' की भूमिका)। कवीरपन्थ के अध्ययन से निरंजन का सम्बन्ध बुझ से भा, ऐसा भी अनुमान होता है (दे. 'विद्व-भारती पत्रिका', खण्ड 5, अंक 3 में मेरा लेख)। नाथपन्थ में निरंजन की महिमा खूब गायी गयी है। हठयोगी जब नादानु-

सन्धान का सफल अभ्यासी हो जाता है तो उसके समस्त पाप क्षीण हो जाते हैं, उसके चित्त और मास्तर निरंजन में लीन हो जाते हैं।¹ यह योगी का परम साध्य है, क्योंकि जब तक ज्ञान निरंजन के साक्षात्कार तक नहीं उठता तभी तक इस संसार के विविध जीवों और नाना पदार्थों में भेद-दृष्टि बनी हुई है।² एक विशेष पद तक पहुँचने पर निरंजन का साक्षात्कार होता है। ऐसी हालत में वह समस्त उपाधियों या विशेषताओं में हीन हो जाता है और तभी वह अपने को अखण्ड ज्ञान-रूपी निरंजन कह सकता है।³ 'गोरक्ष-सिद्धान्त-संग्रह' (पृ. 33) में पद्मपुराण की कपिल-गीता से एक वचन उद्धृत किया गया है, जिसमें कहा गया है कि बिन्दु-संयुक्त ओंकार का योगी लोग नित्य ध्यान करते हैं। इसके भीतर जो तत्त्व है उसे सद्गुरु ही बता सकते हैं, दूसरा कोई नहीं। ओंकार में पाँच खण्ड होते हैं—(1) तारक, (2) दण्ड, (3) कुण्डली, (4) अद्वैचन्द्र, और (5) विन्दु। इन पाँचों में पाँच देवताओं का निवास है। तारक में ब्रह्मा, दण्ड में विष्णु, कुण्डली में रुद्र, अद्वैचन्द्र में ईश्वर और सबसे ऊपरवाले बिन्दु में सदाशिव का वास है। इसके भी ऊपर निरंजन है, जो सृष्टि, स्थिति और प्रलय के कारण हैं। यही परम तत्त्व है जो सद्गुरु की कृपा के बिना समझ में नहीं आ सकता, क्योंकि, यदि सद्गुरु की कृपा न हो तो विषय-त्याग दुर्लभ है, तत्त्व-दर्शन दुर्लभ है, सहजावस्था दुर्लभ है।⁴ इससे स्पष्ट है कि निरंजन का साक्षात्कार ही परम पद है। स्वयं कबीरदास की उक्तियों में से ऐसी ढूँढी जा सकती हैं जिनमें उन्होंने निरंजन को परमाराध्य समझा है। पर आगे चलकर कबीर-ग्रन्थ में निरंजन की बड़ी दुर्गति है। निरंजन वहाँ पक्का दैतान बना दिया गया है। इस शब्द का ऐसा विकास कुतूहलजनक है। कबीरदास के नाम पर जो दर्जनों ग्रन्थ प्रचलित हैं, उनमें निरंजन की इस दुर्दशा के समर्थक पद प्रचुर मात्रा में हैं।

'कबीर मन्सूर' में बताया गया है कि सत्यपुरुष समस्त जगत् का उत्पन्नकर्ता

1. सदा मादानुमंथानात् क्षीयन्ते पापसन्धयः ।
निरंजने विलीयन्ते निश्चितं चित्त-मास्त्रौ ॥ हट. 4-10
2. यावन्मोक्षयते ज्ञानं साक्षात्कारे निरंजने ।
तावत्सर्वाणि भूतानि दृश्यन्ते विविधानि च ॥ शिव. 2-48
3. निखिलोपाधिहीनो वै यदा भवति पूरुषः ।
तदा विवशतेऽखण्ड-ज्ञान-रूपी निरंजन ॥ शिव. 1-68
4. ईश्वर उवाच—ओंकारं बिन्दुसंयुक्तं नित्यं ध्यायन्ति योगिनः ।
तस्मिन्मध्ये स्थितं तत्त्व प्रदर्शयति सद्गुरुः ॥
तारकं च भवेद् ब्रह्मा दण्डकं विष्णुस्त्वयने ।
कुण्डल्या हि तथा रदोऽद्वैचन्द्रे स ईश्वरः ॥
निरंजनस्तदीत उत्पत्तिस्थितिकारणम् ।
दुर्लभो विषयत्यागो दुर्लभं तत्त्वदर्शनम् ॥
दुर्लभा सहजावस्था सद्गुरो कस्या विना ॥

—वपिनयाना (पद्मपुराणान्तर्गत)

है। वह कभी गर्भ में नहीं आता—सबसे अतीत, सबसे परे, सबसे ऊपर। कबीर साहब उसी सत्यपुरुष के अनागत-वक्ता (भविष्यवक्ता) हैं। इनमें सब गुण वे ही हैं जो उस सत्यपुरुष में हैं। वस्तुतः वे उससे अभिन्न हैं और संसार के त्राणकर्त्ता हैं। यही कबीर साहब सत्ययुग में 'सुकृति' नाम से, त्रेता युग में 'मुनीन्द्र' नाम से, द्वापर में 'करुणामय स्वामी' नाम से और कलिकाल में 'कबीर' नाम से अवतीर्ण हुए हैं।

तो, सत्यपुरुष ने स्वयं ही जो अपना स्वरूप उत्पन्न किया वह कबीर साहब हैं। इन्हीं कबीर साहब के द्वारा ब्रह्म-सृष्टि (जिसकी चर्चा आगे आ रही है) को सूक्ष्म वेद दिया गया। वह वेद निर्दोष और निष्कलंक था, पर दुर्भाग्यवश सदा ऐसा नहीं रह सका। कारण यह है : सत्यपुरुष ने सृष्टि के लिए छह पुत्र उत्पन्न किये थे—(1) सहज, (2) अंकुर, (3) इच्छा, (4) सुहृंग (=सौहृद्), (5) अचिन्त (=अचिन्त्य), और (6) अक्षर। ये छहों बड़े तेजस्वी और तपस्वी हुए। सारा जगत् उस समय जल से परिपूर्ण था और उसमें सत्यपुरुष ने अपनी सातवीं सन्तान, एक अण्डे को छोड़ दिया। यह अण्डा अक्षर-पुरुष के पास, जो उस समय तपोमग्न था, आकर फूटा और उसमें से दुर्दमनीय कालपुरुष निरंजन पैदा हुआ, जिसे पिता ने पहले से ही असंख्य युगपर्यन्त अखण्ड राजभोग की अनुज्ञा दे दी थी। इसी अण्डे को मन्वादि शास्त्रों में 'हिरण्य-गर्भ' कहा गया है। यह कालपुरुष बड़ा प्रचण्ड, अभिमानी और प्रतापी हुआ। इसी के नाम नाना शास्त्रों में नाना भाव से आये हैं। कुछ नाम ये हैं : काल, कैल, अंकार, ओंकार, निरंकार, निर्गुण, ब्रह्म, ब्रह्मा, धर्मराय, खुदा, अल्लाह, करीम, अद्वैत केशव, नारायण, हरि, विश्वम्भर, वासुदेव, जगदीश, जगन्नाथ, परमेश्वर, ईश, विश्वनाथ, खालिक, ख रखिल, आलामी, हक इत्यादि।

पिता (सत्यपुरुष) की आज्ञा से इसी निरंजन ने इस सृष्टि का जाल पसारा। इस सारी सृष्टि को बनाने के मसाले को एक कूर्मजी ने बड़ी सावधानी से अपने पेट में छिपा रखा था। कूर्मजी का आकार कछुए का है और वे सृष्टि के आधार हैं। इनका आकार भी निरंजन से दूना है। खैर, निरंजन तो सृष्टि करने का निश्चय कर चुका था। वह कूर्मजी से मसाले के लिए लड़ पड़ा। कूर्मजी ऐसे दुर्दान्त को सृष्टि का मसाला क्यों देने लगे ? लड़ाई हो गयी। चालाक निरंजन ने कूर्मजी के तीन सिर चबा डाले और फिर तो रास्ता साफ हो गया। कूर्मजी के पेट में पड़ी हुई सामग्री दिख गयी। निरंजन ने उसे चुरा लिया और इस भवजाल को खड़ा करने में समर्थ हो गया। बेचारे कूर्मजी को सत्यपुरुष की आज्ञा बाद में मालूम हुई और वे चुप हो रहे।

अब सृष्टि को पैदा करने के लिए कालपुरुष (निरंजन) ने आद्याशक्ति या माया को उत्पन्न किया और उसके सयोग से सत्त्व-प्रधान ब्रह्मा, रजोगुण-प्रधान विष्णु और तमोगुण-प्रधान शिव की सृष्टि की। ज्योंही ये तीन देवता उत्पन्न हुए, वह अन्तर्धान होकर अपने लोके में चला गया। जाती बार माया से कहता गया कि

इन पुत्रों को मेरा पता मत बताना । सो, इन्होंने वाद में जब आद्याशक्ति या माया से पूछा कि तू कौन है, तेरा पति कौन है, हम लोग कौन है और हमारे पिता कौन हैं, तो माया ने जवाब दे दिया कि वही उनकी पिता है; वही माता और वही पत्नी भी ! तीनों देवता इस उत्तर से सन्तुष्ट नहीं हुए । बताया गया है कि स्वयं कबीरदास ने पहली रमैनी में इस तत्त्व की ओर इशारा कर दिया है :

तव बरम्हा पूछा महतारी । को तोर पुरुष कवन तैं नारी ॥

इस पर माया ने उत्तर दिया :

हम तुम तुम हम और न कोई । तुमहि पुरुष हमही तोर जोई ।

—‘बीजक’, प्रथम रमैनी

इधर जब निरंजन अपने लोक में जाकर समाधिस्थ हुआ था तो उसने सूक्ष्म वेद को हृदय में धारण कर लिया था । उसकी सूक्ष्म बातें तो भीतर ही रह गयी, पर जो स्थूल अंश था वह उसकी नाक से सांस के साथ ही गिर गया । यही ‘त्वचा-ज्ञान’ वाला प्रचलित वेद है । इसमें रस नहीं, केवल छिलका-भर ही है, इसीलिए कबीरपन्थी लोग इसे ‘त्वचा-ज्ञान’ कहते हैं । यह स्थूल अंश ही आजकल वेद के नाम पर चल रहा है । जब ब्राह्मण लोग भक्ति-गद्गद स्वर में कहते हैं कि उस परम-पुरुष को नमस्कार है जिसके निःश्वास ही वेद हैं और इन वेदों से ही जिसने इस जगत् का निर्माण किया है¹ तो वे असल में इस धूर्त निरंजन की स्तुति करते हैं । बेचारे जानते भी नहीं कि कितने घोखे में हैं !

सूक्ष्म वेद के यों जो चार वेद-पुत्र हुए सो ‘दोषी तथा पाखण्डी निरंजन के संसर्ग’ से हुए और इसीलिए इनमें कलुष का रह जाना कुछ आश्चर्य की बात नहीं । निरंजन खूब जानता है कि एक बार यदि लोगों को सूक्ष्म वेद का ज्ञान हो जाय तो कोई उसे छेड़ेगा भी नहीं, इसीलिए वह बड़ी होशियारी से संसार को अपने जाल में फँसाये हुए है । किन्तु कबीरदास जब इस संसार में भलेमानुसों के उद्धार के लिए प्रकट हुए, तो उन्होंने चारों सूक्ष्म वेदों को फिर से पृथ्वी-वासियों के निकट प्रकट कर दिया । इस प्रकार कबीर साहब की :

1. कूट-वाणी ही सूक्ष्म ऋग्वेद है,
2. टकसार-वाणी ही सूक्ष्म यजुर्वेद है,
3. मूकज्ञान-वाणी ही सूक्ष्म सामवेद है, और
4. बीजक-वाणी ही सूक्ष्म अथर्ववेद है ।

और आजकल जो वेद के नाम पर पुस्तकें चल रही हैं वे ओ३म् से निकली हैं । ओ३म् की माता कुण्डलिनी है, कुण्डलिनी महामाया है, महामाया नागिन है और इसीलिए ये स्थूल वेद जहरीली नागिन के जहर से आपाद-भस्तक सिक्त हैं ! कहते हैं, इसी महामाया नागिन को लक्ष्य करके कबीर साहब ने कहा है :

1. यस्य निश्चयितं देश यो वेदेऽपोऽग्निं जगत् ।
निर्ममे तमहं वन्दे ज्ञानस्थं जनार्दनम् ॥

अन्तरजोत सबद एक नारी । हरि ब्रह्मा ताके त्रिपुरारी ॥

—‘वीजक’, प्रथम रमैनी

इस प्रकार आद्या, ब्रह्मा, विष्णु और शिव ने चार खान और चौरासी लाख योनियों की सृष्टि की है। आद्या ने अण्डज, ब्रह्मा ने पिण्डज, विष्णु ने अश्मज (ऊष्मज) और शिव ने स्यावर सृष्टि की। फिर इनकी शक्तियाँ बनी, नरक बने, स्वर्ग बने और तीनों लोक इन्हीं की पूजा में व्यस्त हो रहे। गोया ये ही परम दैवत हो ! क्वचित् कोई अगर निरंजन को जान गया तो वह अपने को धन्य समझने लगा; परन्तु निरंजन भी तो अत्यन्त निचला स्तर है। यह निरंजन बराबर महात्माओं के मार्ग में बिघ्न खड़ा करता रहता है, बराबर ज्ञानप्राप्ति से उन्हें वंचित करने की चेष्टा कर रहा है। अब तक कई बार तो कबीर साहब से ही उसकी मुठभेड़ हो चुकी है। यद्यपि यह माया का स्वामी है, पर निष्कलुप तो नहीं है। वेद बेचारे करें तो क्या ? उन्हें निरंजन के ऊपर के किसी की खबर भी तो हो ! लेकिन इस व्यापार का सबसे मनोरंजक अंग यह है कि जिस प्रकार निरंजन ने सत्यपुरुष का नाम लोप करके अपनी ही पूजा चलानी चाही थी, उसी प्रकार उसके गुरुमार पुत्रों ने अर्थात् ब्रह्मा, विष्णु और शिव ने निरंजन का नाम भी लोप कर देना चाहा। उन्होंने ससार में अपनी ही पूजा फैलायी। सचमुच ही निरंजन का नाम मद्धिम पड़ गया।

हम लोग जिस कर्मलोक पृथ्वी पर निवास कर रहे हैं, उसके नीचे सात पाताल या नरक है। सबसे नीचे जो है उसका नाम पाताल है। उसके ऊपर क्रमशः तलातल, रसातल, महातल, सुतल, वितल, अतल—ये लोक हैं। इनके ऊपर हमारी पृथ्वी है। (1) इसके ऊपर देवताओं और सिद्धों की पुरी है—साधारणतः इसे स्वर्ग कहा जाता है। फिर निम्नलिखित नवलोक एक के ऊपर दूसरे क्रम से विराजित हैं। (2) दह्य अंश का स्थान, जहाँ सालोक्य मुक्ति होती है, (3) विष्णु का वैकुण्ठ, जहाँ सामीप्य मुक्ति मिलती है, (4) निरंजन का श्रावरी-द्वीप, जहाँ सारूप्य मुक्ति मिलती है, (5) अक्षर का आरण्य-द्वीप, जहाँ सायुज्य मुक्ति की व्यवस्था है, (6) अविन्त का अचिन्त्य-द्वीप, (7) सोऽह का सुहंग-द्वीप, (8) इच्छा-पुरुष का इच्छा-द्वीप, (9) अकुर-पुरुष का अंकुर-द्वीप, और (10) सहज-पुरुष का सहज-द्वीप। इन सबके ऊपर सत्यपुरुष का सत्यलोक है, जो परम धाम है, जहाँ से समय-समय पर सत्यपुरुष की अनुज्ञा पाकर सद्गुरु कबीर अवतीर्ण हुआ करते हैं। देवताओं और सिद्धों के स्थान के ऊपर की नौ पुरियों को मुसलमानी शास्त्र के साथ सामंजस्य लगाकर क्रमशः (1) नासूत, (2) मलकूत, (3) जबरूत, (4) लाहूत, (5) हाहूत, (6) बाहूत, (7) माहूत, (8) राहूत, (9) जाहूत कहा गया है।¹

1 जन्मन नामून मनकून में फिरिस्ते नूर कलनाब जबरून में जी ।

साहूत में नूर जम्माव पहिचानिई हबब बरमान हाहूत में जी ॥

बरा बाहूत माहूत मुनिद पार है जो रब राहूत में जी ।

बहूत बघ्योर अशियनि आहूत में खुद खाकिर आहूत में जी ॥—निबन्ध, पृ. 243

यहाँ यह उल्लेख-योग्य है कि कुछ सूफियों के अनुसार साधक को चार लोकों को पार करना होता है। ये चार लोक 'आलम' नाम से प्रसिद्ध है। नासूत (मानव), मलकूत (अदृश्य लोक), जवरूत (उच्चतम लोक) और लाहूत (परम लोक) : ये चार आलम हैं। पर कुछ दूसरे सूफी पाँच मानते हैं। ये लोग इस सूची में 'सम लोक' या 'आलमे मिशाल' को और जोड़ देते हैं। दारा शिकोह ने अपनी प्रसिद्ध पुस्तक 'मजमुल बहरईन' (दो समुद्रों का संगम) नामक ग्रन्थ में उपर्युक्त चार आलमों के साथ वेदान्तियों की चार अवस्थाओं—जाग्रत, स्वप्न, मुषुप्ति और तुरीय की समानता बतायी है।¹ यह ठीक समझ में नहीं आया कि कबीर-ग्रन्थ के नौ लोक इन्हीं चार आलमों का विस्तार हैं या किसी सूफी सम्प्रदाय में सचमुच ही नौ लोकों की कल्पना है। महाराज विश्वनाथसिंहजी देव ने 'हाहूत' को इस्लाम-सम्मत पाँचवाँ स्थान बताया है, जहाँ केवल मुहम्मद साहब की ही गति थी।² हम नहीं कह सकते कि उनका वक्तव्य किसी शास्त्रीय ग्रन्थ के आधार पर है या नहीं, पर उन्होंने 'पनाह अता' नामक किसी मुसलिम कवि की एक कविता प्रमाण-स्वरूप उद्धृत की है, जो काफी मनोरंजक है।³ इनके परिचय में उन्होंने इतना ही कहा है, "पीरान पीर साहब के पास पहुँचे हैं, ऐसे जे हैं सलेल के मालिक पनाह अता तिनकी कवित्त।"

इस सारे भवजाल को जिसने सिर पर धारण किया है, वह शेषनाग है जो स्वयं झूकर पर आरुढ़ है। झूकर भी एक गौ पर चढ़े हैं और गौजी भी कूर्मजी पर। यही वह कूर्मजी है जिनको श्रीसत्पुरुष ने सृष्टि बनाने की सामग्री दी थी और वे उसे बड़ी सावधानी से संभाल रहे थे ! इन्हीं की तीन गर्दने काटकर निरंजन ने सृष्टि की सामग्री प्राप्त की थी। निरंजन के साथ कबीरदास के जो झगड़े होते रहे हैं, उनकी यात यहाँ नहीं उठायी जा रही है; क्योंकि उससे अनावश्यक विस्तार होगा, पर इतना पाठक को हमेशा याद रखना चाहिए कि कबीर साहब ने सदा ज्ञानियों और भक्तों को निरंजन के जाल में छुड़ने का प्रयत्न किया है। इस कलिकाल में ही अब तक वे लगभग एक दर्जन बार आ चुके हैं। इसी निरंजन के धोखे से बचने के लिए कबीरदास के मुख से यह कहलवाया गया है।

1 MAJAMUL BAHARAIN Ep. M. Mahfuzal Huqo, B.A.S Calcutta, 1929, p. II

2 विश्व, पृ. 262

3 देह नामून गुरे मलकूत और जीव जवरूत की मूह बगाने ।
अरबी में निरामार नहै जेहि लाहूत मानिक मजिल ठारन ।
आगे हाहूत लाहूत है जाहूत गुरु खाविन्द लाहूत में जान ।
सोई श्रीराम पनाह गर्व जग-नाह पनाह अता यह मान ।
तनै नयं नामून सहि निरखे तब मलकूत ।
तहाँ न मरै न बीछरै जात न तहें जपदूत ॥

अवधू निरंजन जाल पसारा ।
 स्वर्ग-पाताल-जीव-मृत मण्डल तीन लोक विस्तारा ।
 ब्रह्मा-विष्णु-सिव प्रकट कियो है ताहि दियो सिर भारा ॥
 ठाँव ठाँव तीरथ-व्रत याप्यो ठगने को संसारा ।
 माया मोह कठिन विस्तारा आपु भयौ करतारा ॥
 सतगुरु सब्द को चीन्हत नाही कैसे होय उवारा ।
 जारि-भूँजि कोइला करि डारै फिर फिर तैं अवतारा ॥
 अमरलोक जहाँ पुरुष विराजै तिनका मूँदा द्वारा ।
 जिन साहब से भये निरंजन सो तो पुरुष है न्यारा ॥
 कठिन काल तैं बाँचा चाहो गहो सब्द टकसारा ।
 कहै कबीर अमर करि राखौ मानो सब्द हमारा ॥

— शब्द, पृ. 34

कबीरदास ने कितनी ही बार कहा है कि जो कुछ पिण्ड में है, वही ब्रह्माण्ड में है। पिण्ड में ब्रह्माण्ड और ब्रह्माण्ड में पिण्ड है। ऊपर जो ब्रह्माण्ड का विचार किया गया है तदनुसार पृथ्वी के ऊपर के दस मुकामों की स्थिति इस प्रकार हुई :

संख्या	मुकामों के नाम	हिन्दू-समशील नाम ¹	मुसलमानी समशील नाम
1	सत्यलोक	गो-लोक	
2	सहज-द्वीप	(द्वितीय) सत्यलोक	आहूत
3	अंकुर-द्वीप	विष्णुलोक	राहूत
4	इच्छा-द्वीप	शिवलोक	साहूत
5	सोऽर्ह-द्वीप	शक्तिलोक	बाहूत
6	अचिन्त द्वीप	कीमारलोक	हाहूत
7	अरण्य-द्वीप	(प्रथम) सत्यलोक	लाहूत
8	ज्ञांसिरी-द्वीप	तप.लोक	जबरत
9	वैकुण्ठ	जनलोक	मलकूत
10	दह्यांश	भुव.लोक	नासूत
	पृथ्वी	भूलोक	आलमे-फानी

1. तु. श्रीमौमित्तस्वाच—

महर्षोः शिनेहर्षमेवकोटिप्रमाणः ।
 कोटिद्वयेन विद्यमानो जनतोद्रे व्यवस्थितः ॥
 चतुष्कोटिप्रमाण ॥ तयो सोरो विद्यवितः ।
 उत्तरिष्टात्तन सत्यमष्टकोटिप्रमाणन ॥
 आयुःप्रमाण कीमार कोटिवोडनगम्भवम् ।
 तदूर्ध्वोत्तरिगन्तानमुमानोर्कं गुनिष्ठितम् ॥

पृथ्वी के नीचे सात नरक-लोक हैं। इन सबकी कल्पना पदतल-एड़ी-गिट्ट-पिण्डली-जानु-जंघा और तड़ागी में की गयी है, अर्थात् मानव-देह (पिण्ड) में आधार-चक्र के नीचे सातों नरक हैं। आधार-चक्र पृथ्वी का समकक्ष है। उसके ऊपर 11 अन्य चक्रों की कल्पना की गयी है। अब तक हम योगियों के सात चक्र ही जानते आये हैं। इन सात चक्रों में कई नये जोड़कर दो उद्देश्य सिद्ध किये गये हैं। एक तो पिण्ड और ब्रह्माण्ड की समशीलता की रक्षा और दूसरा योगियों से कबीर-पद का अतिशय उत्कर्ष साधन। ये चक्र इस प्रकार हैं :

13 अक्षर-भगवान्

6 अनाहत चक्र

12 ब्रह्मरन्ध्र-देह

5 मनोमहाराज चक्र

11 अलख-निरंजन

4 मन.पीरप चक्र

10 पूर्णगिरि

3 कुण्डलिनी देवता

9 आज्ञा चक्र

2 स्वाधिष्ठान चक्र

8 बलवान् चक्र

1 आधार चक्र

7 विशुद्ध-शक्ति चक्र

इन समस्त में अतीत सत्यपुरुष का स्थान है। मध्ययुग में इन चक्रों को बढ़ाकर दिखाने की प्रवृत्ति दिखायी देती है। प्रायः प्रत्येक सिद्धपुरुष के सम्प्रदाय में यह प्रवृत्ति लक्ष्य की जा सकती है। इन चक्रों को भेद करना परम सिद्धि का प्रमाण माना जाता था। फिर भी सामान्य रूप में यह कहा जा सकता है कि स्वयं सिद्ध-पुरुष लोग चक्रभेद की अपेक्षा भक्ति को ही श्रेष्ठ समझते थे। कबीर की ही भाँति गुरु नानकदेव ने भी कहा था कि, “जो ब्रह्माण्ड सोई पिण्डे, जो जोजे सो पावे।” जिस प्रकार ब्रह्माण्ड के तीन स्तर हैं : अधोलोक, मध्यलोक और ऊर्ध्वलोक, उसी प्रकार पिण्ड के भी। इनकी जैसी सुन्दर विवेचना थी सन्त पूर्णसिंहजी ने की है, वह केवल सिख सम्प्रदाय के ही नहीं, कबीरदास के लोकसंस्थान और पिण्ड-ब्रह्माण्डिक्य को समझने में भी बड़ी सहायक है। उसके आवश्यक अंशों को हम संग्रह कर रहे हैं।

सप्त अधोलोको का व्योरा तो वही है जो हम पहले दे चुके हैं, अर्थात् एड़ी से लेकर तड़ागी तक के सात अंगों में सात नरकों की कल्पना की गयी है। मध्य-लोक में सात लोक हैं जो मानव-देह के सात चक्रों में प्रतीक-रूप से स्थिर हैं : (1) चतुर्दल मूलाधार चक्र में भूलोक; (2) पटदल स्वाधिष्ठान चक्र में भुवलोक;

→ शिवलोक तदूर्ध्वं तु प्रकृत्या च समागतम् ।

...तदूर्ध्वं सर्वतत्त्वानां नायकारणमागताम् ॥

निलय परमं दिव्यं महावैष्णवसत्तकम् ।

...तदूर्ध्वं तु परं दिव्यं मलयमन्द्यद व्यवस्थितम् ॥

स्थासिता योगिनां स्थान भगवद्भावित्वात्मनाम् ।

महार्गभूमोद्देज्ज सर्वशक्तिनमन्त्रिण ॥

तदूर्ध्वं तु स्वयं भातं योनिकं प्रकृतेः परम् ।—विश्व., पृ. 240 में सदाशिवमहिम्ना के वचन

(3) दशदल मणिपूर चक्र में स्वर्लोक [इसी से थोड़ा हटकर अष्टदल चक्र है जिस पर मन भरमा करता है।]; (4) द्वादश दलवाले अनाहत चक्र में महर्लोक; (5) पौण्डशदल चिनुद्ध चक्र में जनलोक; (6) द्विदल आज्ञाचक्र में तपलोक; और (7) आनिक दल सहस्रार-चक्र में सत्यलोक। परन्तु यह स्मरण रखना चाहिए कि यह पहला सहस्रार-चक्र है। साधारण योगियों की यही तक गति होती है।

इसके बाद इस पिण्ड में ब्रह्माण्ड की ही भाँति ऊर्ध्वलोक है : (1) ब्रह्माण्डो मन का स्थान—जो पट्टदल कमल के आकार का है और जहाँ त्रैलोक्यपति महान् देव का वासस्थान है; (2) शिव शक्ति-समवाय-स्थान जिसे प्रथम शून्य, महाशून्य या महाशून्य पद कहते हैं; (3) निरासम्ब पुरी—अन्तःशून्य पद; (4) शब्द-ब्रह्मस्थान—प्रणव तथा बिन्दुपदाधार; (5) निजपद—32 दल का श्वेत कमल या भँवर गुफा; (6) गुरुपद—निरंकार देश; (7) दूसरा सहस्रार-चक्र या पूर्ण पद।

यह जो द्वितीय सहस्रार पद है वह भी अन्तिम पद नहीं है। बहुत-से योगी तो प्रथम सहस्रार को ही परमपद मान लेते हैं, पर जो गोरक्षनाथ जैसे सिद्ध हैं वे दूसरे सहस्रार तक पहुँच जाते हैं। पर यह भी सब-कुछ नहीं है! तानकदेव इसके भी ऊपर कई स्थानों को पार कर महामहिमावती विहंगमपुरी में जा सके थे, जो देश-काल के परिच्छेद से शून्य पारावार रहित अकथ्य (अवाच्य) पद है। विशेष विस्तार के लिए 'प्राण.', प्रस्तावना, पृ. 75-84 देखना चाहिए।

अस्तु, यह तो अवान्तर बात हुई। प्रासंगिक यह है कि कबीरदास ने पृथ्वी के ऊपर दस मुकाम माने हैं, वे दस मुकाम जिस प्रकार ब्रह्माण्ड में हैं उसी प्रकार पिण्ड में भी! ¹ स्वयं कबीर साहब ने इनका साक्षात्कार किया था, इसका प्रमाण उनकी वाणियों में है :

चला जब लोक को लोक सब छाँड़ि कै हंस को रूप सद्गुरु बनाई ।
मृग ज्यों कीट को पलटि मृगी किया आप सम रंग दे-ते उड़ाई ॥
छोड़ मासूत-मलकूत को पहुँचियाँ विष्णु की ठाकुरी देख जाई ।
इन्द्र कुबेर जहाँ रंभा निरत है देव तेतीस कीटि रहाई ॥ 1 ॥
छोड़ि बैकुंठ को हंस आगे चला शून्य में ज्योति जहाँ जगमगाई ।
ज्योति-परकाश में निरख नितस्त्व को आप निर्भय हो भय मिटाई ॥
अखिल निर्गुन जेहि वेद अस्तुति करे तीनहुँ देव को है पिटाई ।
भगवान तिनके परे सेत मूरति धरे भाग को आन तिन को रहाई ॥ 2 ॥

1 खेल ब्रह्माण्ड का विहंगम में देखिया जगत को भयंसा दूरि भागी ।
बाहर-भीतर एक आराधन मुमुक्षुता डोरि तहें उगटि लागी ॥
पवन की उगटि करि मुक्त में घर किया घरिया में अधर भरपूर देखा ।
वहे कबीर गुरु पूर की मेहर तो निरनुटी मड दीदार बेला ॥

चार मुखराम पर खण्ड सोरह कहै अण्ड को घोर ह्यति रहाई ।
 अण्ड के परे स्थान अचिन्त को निरखिया जब उहाँ जाई ॥
 सहस औ द्वादश रह संग में करत कल्लोल अनहद बजाई ।
 तामु के वदन की कौन महिमा कहौ भासती देह अति नूर लाई ॥ 3 ॥
 महल कचन-वने मनिस तामे जड़े बैठ तहँ कलस आखड छाजै ।
 अचिन्त के परे स्थान सोहग का हस छत्तीस तहवाँ विराजै ॥
 नूर का महल औ नूरक भूम्य है तहाँ आनन्द सो द्वंद्व भाजै ।
 करत कल्लोल बहु भाँति के सग यक हंस सोहग के जो समाजै ॥ 4 ॥
 हंस जब जात पट्चक्र को वेधिकै सात मुखराम मे नजर फेरा ।
 सोहग के परे सुरति इच्छा कहौ सहस वामन जहँ हस हेरा ॥
 रूप की राशि ते रूप उनको बना नही उपमा इन्द्रजी निबेरा ।
 सुरति से भेंटि के शब्द को टेकि चढ़ि देखि मुखराम अकूर केरा ॥ 5 ॥
 शून्य के बीच मे विमल बैठक जहाँ सहज स्थान है गैबकेरा ।
 नवौ मुखराम यह हस जब पहुँचिया पलक विलम्ब ह्वौ कियो डेरा ॥
 तहाँ से डोरि क्रम तार ज्यो लागिया साहि चढ़ि हस गो दे दरेरा ।
 भये आनन्द से फन्द सब घोड़िया पहुँचिया जहाँ सतलोक मेरा ॥ 6 ॥
 हसनी हंस सब गाय बज्जाय के साजि के कलश बहि लैन आये ।
 युगत युग बीछुरे मिले तुम आइकै प्रेम करि अग सो अग लाये ॥
 पुरुष ने दर्शन जब दीन्हिया हस को तपनि बहु जनम की तब नसाये ।
 पलटि के रूप जब एक के कीन्हिया मनहूँ तब भानु पोडस उगाये ॥ 7 ॥
 पुहुप के दीप पीयूष भोजन करे शब्द की देह जब हंस पाई ।
 पुहुप के सेहरा हस और हंसिनी सच्चिदानन्द सिर छत्र छाई ॥
 विपं बहु दामिनी दमक बहु भाँति की जहाँ घन शब्द को धुमड़ लाई ।
 लगे जहाँ वरपने गरज घन घेरि के उठा तहँ शब्द धुनि अति सोहाई ॥ 8 ॥
 सुनै सोइ हंस तहँ यूथ के यूथ ह्वै एक ही नूर इक रग रागै ।
 करत बीहार मनभामिनी मुक्ति मे कर्म और भ्रम सब दूरि भागै ॥
 रक और भूप कोई परति आवै नही करत कल्लोल बहु भाँति पागै ।
 काम औ क्रोध मद लोभ अभिमान एक छाँड़ि पासण्ड सत शब्द लागै ॥ 9 ॥
 पुष्प के वदन की कौन महिमा कहाँ जगत मे ऊपमा कळुन पाई ।
 चन्द्र औ सूरगण ज्योति लागै नही एक ही नवराय परकास भाई ।
 पान परवान जिन वंश का पाइया पहुँचिया पुष्प के लोह जाई ॥
 कहै कबीर यहि भाँति सो पाइहाँ सत्य की राह सो प्रगट गाई ॥ 10 ॥

—विश्व., पृ. 239-40; क. मन., पृ. 576

ध्यान मे देखा जाय तो नाथपन्थी योगियों के मूढम वेद (दे. ऊपर, पृ. 241), द्वैताद्वैतचिन्तन (दे. ऊपर, पृ. 223-24), निरंजनपद (दे. ऊपर, पृ. 238), नाथपन्थ (दे. ऊपर, 'हठयोग की माधना' अध्याय) आदिके भीतर ही ऐसे

उद्भट कल्पना के बीज वर्तमान थे। यह सारा बखेड़ा असल में एक बड़ी पुरान परम्परा का विकास मानलूम पड़ता है। कबीरदास के नाम पर चलनेवाले बहुत-से पद इस कल्पना के पोषक बताये जा सकते हैं। हमने पहले ही एक वाणी में लक्ष्य किया है (ऊपर, पृ. 243-44) कि निरंजन एक महादृग है और उसने सारे जगत् को धोखा देने के लिए यह जाल पसार रखा है। स्वयं 'बीजक' में इस आद्य के पद दूँदे जा सकते हैं, जिनमें बताया गया है कि अलख निरंजन के बाँधने से सारा जगत् बँधा हुआ है।¹ उसी ने माना प्रकार के चक्र बनाये हैं जिनमें संसार चक्र मार रहा है, उसी ने वेदों और शास्त्रों का, तीर्थों और व्रतों का, दान और पुण्य का चक्र चलाया है। 'बीजक' की इक्कीसवीं रमैनी के अन्त में एक साली उद्धृत की गयी है, "मैं ही सिरजाता हूँ, मैं ही मारता हूँ, मैं ही जलाता हूँ (या जीर्ण करता हूँ), मैं ही खाता हूँ, मैं ही जल और स्थल में रमा हुआ हूँ—मेरा ही नाम निरंजन है।"² इन सबसे यह साधित होता है कि निरंजन कोई सचमुच ही वैसा पदार्थ है जैसा हम देख आये हैं। शास्त्रीय विचार के टीकाकार श्री विचारदास ने इस जगह निरंजन का अर्थ 'यम' किया है। परन्तु एक बार यदि हम चित्त से निरंजन की ऊपर बतायी कल्पना हटा दें तो कम-से-कम 'बीजक' के इन पदों से निरंजन का अर्थ सर्वशक्तिमान निर्दोष ब्रह्म किया जा सकता है। उसे शैतान समझने की बिल्कुल जरूरत नहीं।

फिर बीजक के 114वें शब्द के अनुसार भी आदिपुरुष-निरंजन-त्रिवेद आदि की परम्परा का समर्थन होता है और यह भी समर्थित होता है कि कबीरदास सच-मुच ही इस विपत्ति-सागर से मनुष्यों का उद्धार करने का दावा करते थे।³ परन्तु

- 1 अलख निरंजन लखन कोई। जेहि बँधे बँधा सब लोई।
जिहि झूठे बँधा सो अमान। मूअ बचन माचि करि मान।
बँधा बँधा कीन बेवहारा। करम बिबरजित बसै निनारा।
पट आधम पट दरमन कीगहा। पटरम वस्तु छोट सब चीगहा।
चारि बिरछि छव साख बखानै। बिछा अमिनिन नैन न जानै।
औरो आपन करै विचारा। ते नहि बूझे वार न पारा।
जप-तीरथ-व्रत कीजै पूजा। दान-पुन्य कीजै बहु दुना।
जप-तीरथ-व्रत कीजै पूजा। दान-पुन्य कीजै बहु दुना।
साखी मविल तो है नैह का मति कोइ पँडे घाय।
जो कोइ पँडे घाइले बिना सिर सेती जाय ॥—रमैनी 22
- 2 मैं सिरजो मैं मारहूँ, मैं जारो मैं धाय।
जल-धल मे मैं रमि रह्यो, मोर निरंजन नाँव ॥—रमैनी 21 की साखी
- 3 'सार' शब्द से बाँचिहो मागहु इतबारा हो।
आदि पुरुष इक वृच्छ है निरंजन ढारा हो।
तिरि देवा साधा भये पत्ता संसाध हो।
ब्रम्हा वेद सहो कियो सिध जोग पसारा हो।
बिस्तु मया उत्पति किया उरले व्यवहारा हो।
मीन लोह दसहूँ दिसा जम रोकनि द्वारा हो।

प्राचीन पोथियों में पाये गये पदों को पढ़ने से ऐसा लगता है कि निरंजनवाली पौराणिक कल्पना चाहे जितनी प्राचीन परम्परा का विकसित रूप क्यों न हो, कबीरदास उसे ज्यों-का-त्यों नहीं मानते थे। वे ब्रह्म या निरंजन को शैतान तो मानते ही नहीं थे, उल्टे उसे परम काम्य समझते थे। वस्तुतः जैसा कि इस अध्याय के आरम्भ में ही बताया जा चुका है, निरंजन या धर्मराय को परम दैवत समझने-वाला सम्प्रदाय बाद में जिम समय कबीरपन्थ में अन्तर्भुक्त हुआ था, उसी समय निरंजन की महिमा घटाने का प्रयत्न किया गया होगा। यह तो हम पहले ही देख चुके हैं कि कबीरदास द्वैताद्वैत-विलक्षणवाद में योगियों से प्रभावित थे (ऊपर, पृ. 223-24), फिर यह भी निश्चित है कि वे उस परम सहजावस्था को महान् पद समझते थे जहाँ अल्लाह या राम की गम नहीं होती।¹ कई पदों से स्पष्ट है कि काल से उनका मतलब निरंजन से नहीं है और ब्रह्म न तो उनकी दृष्टि में ठग ही है और न ब्रह्मज्ञान हेय ही।²

कबीर-ग्रन्थावली में एक ऐसा पद है जिससे पता चलता है कि भिन्न-भिन्न चक्रों में देवताओं के निवास का जो विवरण कबीरदास ने किया है, वह अपेक्षाकृत सहज है और सर्वांग में ऊपर बतायी हुई व्यवस्था के अनुकूल नहीं है। पट्टदल-कमल में काम का अभाव बताया गया है और शायद 'मन के मोहन बीठुला' या बिठुल भगवान् का वह निवासस्थान है। अष्टदल कमल में धीरंग केलि करते हैं, पर द्वादशदल-विहारी भगवान् के रूप का स्पष्ट उल्लेख नहीं किया गया। यह जरूर बताया गया है कि त्रिवेणी-स्नान के (देखिए ऊपर, पृ. 233) बाद सनकादिक का साथ हो जाता है, अर्थात् शायद वैकुण्ठ-विहारी विष्णु का स्थान नजदीक आ जाता है। फिर गगन-गुफा में अनन्ततार का दर्शन बताया गया है और षोडशदल

→ कौर भये सब जीयरा लिए बिप के चारा हो ।
जोति-सखी हकिमा जिन जमल पसारा हो ।
करम की बसी लायके पकरयो जग सारा हो ।
अकल मिटावौ तामुझी पठवौ भव पारा हो ।
नहिहि कबीर निरभय करी परखी टकसारा हो ॥ —'बीजक', शब्द 114

1. मुर नर मुनि अरु औनिया, ए सब बेतै तीर ।
अलहु राम की गम नहीं, तहँ घर किया कबीर ॥ —स क सा., पृ. 64

2. अब मैं पाइवो रे पाइवो ब्रह्म गियान ।
सहज समायँ मुखमँ रहिवौ, कोटि कल्प बिधाय ।

× × ×

आपँ में तब आपा निरुप्रा अपन पै आपा बुझ्या ।

आपँ कहत मुनत पुनि अपना अपन पै आपा बुझ्या ।

अपनँ परचै लागी तारी अपन पै आपसमानां ।

कहु कबीर जँ आप बिचरै मिटि गया आवन-जाना ॥ —क. ग्रं., पद 6

प्रचलित पौराणिक परम्परा को स्वीकार करते हैं, अपने विशेष मत की पुष्टि के लिए उममें सगति बैठते हैं और अपने उपास्य देव को सबके सिर पर बैठा देते हैं। विष्णु को भजनेवाले शिव को विष्णु का दास बनाते हैं और शिव को भजनेवाले विष्णु को शिव का भक्त और फिर शक्ति के उपासक शिव की छाती पर काली का कंगल ताण्डव देखकर भाव-विह्वल हो उठते हैं। यह चिर-परिचित घटना है। निरञ्जन बेचारे को जरा कड़ा दण्ड मिला है। वह ईश्वर से सँतान हो गया है— अवश्य ही कबीरदास के हाथों नहीं, बल्कि उनके चेत्नों की कृपा से ! परन्तु इस प्रकार की मनोरञ्जक परिणति तक कई अन्य शब्दों को भी जाना पड़ा है। दुर्गती की जमान में निरञ्जन अकेला नहीं है।

सबसे अधिक मनोरञ्जक है शून्य और सहज, नाद और बिन्दु तथा लसम और धरती। शून्य और सहज तो भारतीय साहित्य के अत्यधिक मनोरञ्जक शब्दों में से है। बौद्ध महायान सम्प्रदाय के दार्शनिकों की दो शाखाएँ हैं। एक मानती है कि समार में सब-कुछ शून्य है, किसी की कोई सत्ता नहीं और दूसरी शाखावाले मानते हैं कि जगत् के सभी पदार्थ बाहरी तौर पर असत् होने पर भी चित् के निकट सत् हैं। असत् अर्थात् सत्ता-रहित या 'नॉन एक्जिस्टेंट' और सत् अर्थात् सत्त्वान् या 'एक्जिस्टेंट'। इन दोनों शाखाओं में से पहली को शून्यवाद कहते हैं और दूसरी को विज्ञानवाद। नागार्जुन ने शून्य की व्याख्या करते हुए कहा है कि इसे शून्य भी नहीं कह सकते, अशून्य भी नहीं कह सकते और दोनों (=शून्याशून्य) भी नहीं कह सकते। फिर यह भी नहीं कह सकते कि यह शून्य भी नहीं है और अशून्य भी नहीं है। इसी भाव की प्राप्ति के लिए 'शून्य' का व्यवहार होता है।¹ इस प्रकार यह सिद्धान्त बहुत कुछ अनिवर्चनीयतावाद का रूप ग्रहण कर लेता है। हमने ऊपर देखा है (पृ 232) कि नाययन्धी लोग अपने सबने ऊपरी सहस्रार चक्र को 'शून्य-चक्र' कहते हैं। उनके मत में जब जीवात्मा नाना प्रकार की योगिक क्रियाओं द्वारा इस चक्र में पहुँचता है तो वह ममस्त द्वन्द्वों से ऊपर उठता है और 'केवल' रूप में विराजना है। यही शून्यावस्था है जिसमें आत्मा को और किसी प्रकार की अनुभूति नहीं होती, न सुख की, न दुःख की; न राग की, न द्वेष की; न हर्ष की, न अमर्ष की। इन ममस्त द्वन्द्वों से रहित केवलावस्था को शून्यावस्था कहना अनुचित नहीं है। पर स्पष्ट ही यह अर्थ बौद्ध अर्थ में कुछ दूर हट गया है। मजेदार बात यह है कि योगी लोग इस चक्र को 'शून्यावस्था' को 'शून्याशून्य-अवस्था' भी कहते हैं और इस प्रकार शब्दों में नागार्जुन के बताये हुए परम लक्ष्य को ज्यों-का-त्यों स्वीकार करते हुए भी अर्थ में एकदम भिन्न हो गये हैं।

यह जो केवलावस्था है वह और भी पुराने काल में सम्प्रद है। महजयानी गिद्ध लोग इसी केवलावस्था को बार-बार शून्य पद में पुकारते हैं (चर्चा, 13-1, 17-2,

1. शून्यमिति न वक्तव्यं अशून्यमिति वा भवेत् ।
उभयं नाभिप नैव प्रकल्प्यते नु चक्ष्यते ॥

28-5, 31-1 इत्यादि) । इन सहजयानी सिद्धों ने प्रायः 'शून्य' और 'सहज' शब्द का व्यवहार एक साथ किया है । यह परम्परा, अर्थात् 'शून्य' और 'सहज' का साथ व्यवहार करना, नाथपन्थी योगियों में ज्यों-की-त्यों चली आयी है और कबीरदास आदि सन्तों ने भी इस परम्परा को सुप्त होने नहीं दिया है । कबीरदास प्रायः 'सहज-शून्य' का एक ही साथ प्रयोग करते हैं और कितनी ही जगह उन्होंने एक ही अर्थ में भी प्रयोग किया है । हम पहले ही देख आये हैं कि सहजावस्था जो नाथपन्थियों की चरम साधना है, इस शून्यावस्था से भिन्न नहीं है । यही बात सहजयानी सिद्धों के विषय में भी कही जा सकती है । इस मत में चार प्रकार के आनन्द माने गये हैं — प्रयमानन्द, परमानन्द, विरमानन्द और सहजानन्द । परन्तु योगियों के 'सहजानन्द' से सहजयानियों के 'सहजानन्द' का तात्त्विक भेद है । योगी को जहाँ इस अवस्था में आत्मोपलब्धि होती है, वह आत्माराम हो जाता है अर्थात् अपने में आप ही रमने लगता है, वहाँ सहजयानी को इस अवस्था में इन्द्रिय-बोध के लोप हो जाने का तो अनुभव होता ही है, अपने-आपको जानने की स्थिति भी लुप्त हो जाती है । वहाँ वह केवल एक ऐसी अवस्था में पहुँच जाता है, जिसे किसी शब्द से कहकर नहीं समझाया जा सकता, जो अनुभवैकगम्य है । सरहपाद यही बात बताने के लिए कह गये हैं :

इन्द्रिय जय विलज गउ, णटिठउ अप्प सहावा ।
सो हले सहज न तनु फुड़, पुच्छहि गुरु पावा ॥

कबीरदास के आविर्भाव के अव्यवहित पूर्वकाल में एक ऐसी भी अवस्था बीती है जब सहजयानी सिद्ध लोग शून्य को धनात्मक बताने के लिए एक अन्य शब्द का व्यवहार करने लगे थे । यह शब्द है 'सुखराज' या 'महासुख' । इतना वे भी मानते थे कि सर्वज्ञ भगवान् बुद्धदेव ने इस शब्द का कभी प्रयोग नहीं किया और भाव की प्रज्ञप्ति के लिए भी कुछ नहीं कहा । वस्तुतः 'सुखराज' अर्थात् धनात्मक 'सुख' की कल्पना बौद्ध धर्म में बहुत परवर्ती घटना है । परन्तु साथ ही इस मत के माननेवाले बुद्धदेव के मौन का अपने पक्ष की पुष्टि में ही उपयोग करते थे । उनका कहना था कि यद्यपि भगवान् बुद्ध सर्वज्ञ थे तथापि वे इस महासुखराज के विषय में मौन रह गये, वह इसलिए कि यह वाणी से परे था, 'जय हो इस कारणरहित सुखराज की, जो जगत् के नाशवान् चंचल पदार्थों में एकमात्र स्थिर वस्तु है और सर्वज्ञ को भी इसकी व्याख्या करते समय वचन-दरिद्र हो जाना पड़ा था ।'—

जयति सुखराज एष कारणरहितः सदोदितो जगतां ।
यस्य च निगदन-समये वचनदरिद्रो बभूव सर्वज्ञः ॥

सो यह सुखराज ही सार है, यही शून्यावस्था है; क्योंकि इसका न आदि है, न अन्त है, न मध्य है । न इसमें अपना ज्ञान रहता है, न पराये का । न यह जन्म है, न मोक्ष, न भव, न निर्वाण । इसी अपूर्व महासुखराज को सरहपाद ने इस प्रकार कहा है :

आइ ण अन्त ण भज्ज णउ णउ भव णउ णिव्वाण ।
एहु सो परम महासुह णउ पर णउ अप्पाण ॥

—ज. डि. ले., पृ. 13

किस प्रकार यह सहज मत वाद में चलकर सहजिया वैष्णव सम्प्रदाय में बदल गया, यह साधना के इतिहास में बड़ी मनोरंजक कहानी है, पर हम उधर नहीं जा सकते, क्योंकि वह कबीरदास के वाद की घटना है।

कबीरदास ने 'शून्य' और 'सहज' से जिस प्रकार की समाधि की बात कही है वह योगियों की सहजावस्था से भिन्न है। वे उस सन्त को अपना सारा जप-तप दलाती में भेंट कर देने को तैयार थे जो उन्हें सहज सुख के योग्य बना दे, जो उन्हें एक बूंद की राम-रस चला दे। यह राम ही उनकी सहजावस्था का सुख है।¹ इस 'राम-रस' का आस्वादन उन्होंने सहज-शून्य में किया था। इसी 'राम-रस' से शिव सनकादिक मत्त हो गये थे। इड़ा और पिगला की भट्टी बनायी, उसमें ब्रह्म-अग्नि जला दी, सूर्य और चन्द्र से दसों दरवाजे बन्द कर दिये और उल्टी गंगा बहाकर पानी की व्यवस्था की, तब जाकर पाँचों प्राणों को साथ लेकर 'राम-रस' चुआया गया और कबीरदास ने छककर पान किया। सद्गुरु न मिले होते तो वह विचित्र रस सम्भव न होता।² खैर, कबीरदास भाग्यशाली थे, उन्हें राम-रस का चस्का लग गया और वे दिन-रात इस महारस में बुद बने रहे। इस प्रकार कबीरदास हृद् छोड़कर वेहृद् में पहुँच सके थे और वहाँ 'शून्य' सरोवर में आप्राण मज्जन करके ऐसे महल में विधाम कर सके थे जहाँ मुनिजन भी नहीं पहुँच पाते।³ सहजावस्था भी कबीरदास के मत से वह है जहाँ भक्त सद्गुण ही भगवान् को पा सके। पुत्र-कलत्र और वित्त का त्याग करना कृच्छ्रता है, कोई एक ऐसा योग है जिसमें ये चीजें स्वयं छूट जाती हैं। कबीरदास ने इसी अनासक्ति योग को अपनाया था और उन्हें अपने

1. है कोउ सन्त सहज सुख उपनै जाको जप-तप देखै दलाती ।
एक बूँद भरि देइ राम-रस, ज्यू भरि देइ कलाती । इत्यादि ।

—र. अ., पद 155

2. बोलो भाई राम की दुहाई ।
इह रस शिव-सनकादिक भाते पीवत अजहूँ न अपाई ।

इला प्यगुला भाटी कीन्ही, ब्रह्म अग्नि परजारी ।
सतिहर सूर द्वार दस मुँदे लागी जोग जुग तारी ।
मन मतिवाला पीवै राम-रस हुवा कछु ना मुहाई ।
उलटी गया नीर वहि माया अमृत घार चुआई ।
पच जनों सो संग करि लीहँ चलत धूमारी लागी ।
प्रेम-पियालै पीवन लागै सोवत नागिनि जागी ।
सहज मुनि मैं जिन रस पाछ्या सनगुखैं मुधि पाई ।
दाम कबीरा इहि रस माता कबहूँ उछकि न जाई ॥—र. अ., पद 74

3. हर छाँड़ि वेहद गया, दिया मुनि अगनान ।
मुनिजन मत्त न पावई, तहाँ किया विधाम ॥—र. अ., 5-11, पृ. 13

पुत्र और कलत्र की ममता और अर्थ-काम की चिन्ता सहज ही चली गयी थी—वे 'एकमेक' होकर राम से सहज ही मिल सके थे :

सहज सहज सब गए, सुत बित कामिणि-काम ।
एकमेक हूँ मिलि रह्यौ, दाम कबीरा राम ॥
सहज सहज सब कोई कहै, सहज नचोन्है कोइ ।
जिन्ह सहज हरिजी मिले, सहज कहीजै सोइ ॥

—क. प्रं. 21,3-4, पृ. 42

किन्तु हमने ऊपर देखा है कि कबीरपन्थी लोगो ने इस 'सहज' शब्द का भी लोक-विशेष के अर्थ में ही प्रयोग किया है। कबीरदास ने यद्यपि यहाँ सहज ही हरि को पा लिया था, पर कबीर के शिष्यों को यह पसन्द नहीं था कि उन्हें सहज ही छोड़ दिया जाय। सो सहज शून्य की नैरात्म्य, कँवरय, महासुख, राम रस निर्झर से होती हुई सहज लोक तक पहुँचने की यात्रा बड़ी ही मनोरंजक है। फिर भी इतना तो सन्तोष किया ही जा सकता है कि उस परिणति के पश्चात् भी सहजलोक में वास करनेवाला सहज पुरुष निरंजन-जैसा ठग और धोखेबाज नहीं बताया गया है और वह सत्यलोक-रूप परमपद से बस एक ही सीढ़ी नीचे है।

'खसम' शब्द और भी मनोरंजक है। सिद्धों के गानों और दोहों में यह कई जगह आया है। सरोजवज्र की निम्नलिखित चौपाई में यह दो बार आया है। एक जगह केवल 'खसम' है और दूसरी जगह 'खसम-सहाबें' या 'खसम-स्वभावेन' के रूप में है :

सम्ब रुअ तहि खसम करिज्जइ ।
खसम सहाबें भण बि घरिज्जइ ॥

दुर्भाग्यवश इस चौपाई पर अद्वयवज्र की टीका खण्डित मिली है। आखिरी पंक्ति का अर्थ उन्हें 'मनश्च खसमस्वभावेन धार्यते' अर्थात् 'मन भी खसम स्वभाव से धारण किया जाता है' इस प्रकार किया है। परन्तु इसके बाद की चौपाई की टीका में जो कुछ लिखा है, उससे कोई सन्देह नहीं रह जाता कि 'खसम' वस्तुतः सहजयानी लोगों की सहजावस्था या शून्यावस्था का वाचक शब्द है। 'खसम' का शब्दार्थ भी 'शून्य के समान' या 'आकाश के समान' (नाथपन्थियों के शब्द 'शून्यो-पम' और 'गगनोपम' से तुलना कीजिए) है। अद्वयवज्र लिखते हैं कि, "तथा सोऽपि खसमस्वरूपं मनः तस्मिन्मनः क्रियते । एवं यः करोति स उत्तमः पुरुष सहजस्वभावे रम्यते क्रीडत इति यावत् ।" अर्थात् आकाश के समान व्यापक मन में जो साधक अपने मन को लीन कर देता है वह उत्तम पुरुष निश्चय ही स्वभाव से क्रीड़ा करता है।—'सहजाम्नाय-पजिका', पृ. 110-111

इसी तरह शबरपाद के निम्नलिखित पद में 'खसमे-समतुला' शब्द आया है :

हेरिपे मेरि तइसा वाड़ी-खसमे समतुला

पुकड़ए सेरे कपासु फुटिला ।

टीकाकार ने यहाँ 'खसमे समतुला' का अर्थ 'प्रभास्वरतुल्यमृता' अर्थात् 'अत्यन्त

उज्ज्वल' किया है। जान पड़ता है कि सहजयानी लोगों में इस शब्द का प्रयोग शून्यावस्था और नैरात्म्य-भाव के लिए किया जाता था। इस भाव के व्यंजक जितने भी पुराने शब्द योगियों और तान्त्रिकों के साहित्य में वच रहे हैं उनका अर्थ थोड़ा बदल गया है। नैरात्म्य का स्थान 'भावाभावविनिर्मुक्तावस्था' ने ले लिया है, अर्थात् बौद्ध लोग जहाँ इन शब्दों से आत्मा के लुप्त होने का भाव लिया करते थे (नैरात्म्य), वहाँ योगी और तान्त्रिक लोग एक ऐसी अवस्था का भाव समझने लगे जिसमें साधक को न भाव का अनुभव होता है, न अभाव का—न तो वह 'है' को महसूस करता है और न 'ना' को (भाव-अभावविनिर्मुक्त-अवस्था)। यही योगियों की दुर्लभा सहजावस्था है। ध्यान देने की बात है कि इस अवस्था के लिए योगियों ने 'खसम' शब्द के तुल्याय 'गगनोपम' शब्द का व्यवहार किया है। 'अवधूत-मीता' में अवधूत की इस गगनोपमावस्था का विस्तारपूर्वक वर्णन है। गगनोपमावस्था (या ख-सम अवस्था) जहाँ द्वैत और अद्वैत, नित्य और अनित्य, सत्य और असत्य, देवता और देवलोक आदि कुछ भी प्रतीत नहीं होते, जो मायाप्रपंच के ऊपर है, जो दम्भादि व्यापार के अतीत है, जो सत्य और असत्य के परे है, जो ज्ञान-रूपी अमृतपान का परिणाम है :

अद्वैतरूपमखिलं हि कथं वदामि
नित्यं ह्यनित्यमखिलं हि कथं वदामि ।
सत्यं ह्यसत्यमखिलं ही कथं वदामि ।
ज्ञानामृतं समरसं गगनोपमोऽहम् ॥
ग्रहादयः सुरगणः कथमत्र सन्ति
स्वर्गादयो वसतयः कथमत्र सन्ति ।
यद्येकरूपममलं परमार्थतत्त्वं
ज्ञानामृतं समरसं गगनोपमोऽहम् ॥
माया-प्रपञ्च रचना न च मे विकारः
कौटिल्यदम्भ-रचना न च मे विकारः ।
सत्यानृतेति रचना न च मे विकारः
ज्ञानामृतं समरसं गगनोपमोऽहम् ।
न शून्यरूपं न विशून्यरूपं
न शुद्ध रूपं न विशुद्धरूपं ।
रूपं विरूपं न भवामि किञ्चिद्
स्वरूप रूपं परमार्थतत्त्वम् ॥

जब यह शब्द कबीरदास तक पहुँचा तब तक इससे मिलता-जुलता एक अरबी शब्द खसम (=पति) भारतवर्ष की सीमा में पहुँच चुका था। कबीरदास को यह शब्द दो मूलों से प्राप्त हुआ। हठयोगियों के माध्यम से यह आत्मा के शून्यचक्र में पहुँचकर समभाव की अवस्था को प्राप्त होने के अर्थ में आया और मुसलमानी माध्यम से पति के अर्थ में। हमने पहले ही देखा कि कबीरदास योगियों के

कृच्छाचार द्वारा प्राप्त समाधि को बहुत ऊँची अवस्था नहीं मानते थे। मेरुदण्ड पर दुलँचा डालकर समाधि लगाने को वे कच्चा योग ही समझते थे :

मेरुदण्ड पर डारि दुलँचा जोगी तारी लावै ।

सो सुमेर की खाक उड़ैगी कच्चा योग कमावै ॥

‘बीजक’ के 65वें पद में यह बताया गया है कि योगियों का महाकाल को धोखा देने की धुन में लगे रहना कितना हास्यास्पद है। भला हृदय में भगवद्भक्ति न हो तो शरीर की साधना कहाँ तक साथ दे सकती है? जो रस बधने में है ही नहीं, उसे टोंटी के रास्ते गिराने का प्रयत्न हास्यास्पद नहीं तो क्या है।—

जरि गौ कन्या घज गौ टूटी । भजि गौ डंडे खपर गौ फूटी ।

कहहि कबीर इ कति है खोटी । जो रहे करवा सो निकरे टोटी ! !

इसीलिए कबीरदास ने शून्य समाधिवाली गगनोपमावस्था या खसमभाव को क्षणिक आनन्द ही माना है, बड़ी चीज सहज समाधि है, जिसके लिए न डण्डे की जरूरत है, न कन्या की, न मुद्रा आवश्यक है, न आसन (ऊपर पृ. 250-51, टि.) यही कारण है कि खसम का अर्थ सब समय उन्होंने ‘निकृष्ट पति’ समझा। इन्द्रिय-बधुओं का खसम के साथ ‘सूतने’ अर्थात् यौगिक क्रियाओं द्वारा मुग्ध बने रहने को उन्होंने कुछ इसी अर्थ में प्रयोग किया है। फिर खसम वह पति है जो अपनी पत्नी को बश न कर सके और इन्द्रियों के दास मन को भी, इसीलिए कबीरदास ने कभी-कभी खसम कहा है। कम-से-कम कबीरदास के नाम पर चलनेवाले बहुत-से परवर्ती भजनों में इसका इस दूसरे अर्थ में ही प्रयोग अधिक है। टीकाकारों और भक्तों ने अपनी उर्ध्व कल्पना के बल पर इस शब्द का अर्थ कभी जीव, कभी मन और कभी परमात्मा भी किया है।

मेरा अनुमान है कि कबीरदास ‘खसम’ शब्द की पुरानी परम्परा से जरूर वाकिफ थे और उन्होंने जान-बूझकर खसमावस्था की तुलना निकृष्ट पति से की है। उद्देश्य योगियों की कच्चाई बताना था। तिहत्तरवीं रमैनी में यह शब्द इस प्रकार आया है :

जाइन मरै सुपैदी सौरी, खसम न चीन्है घरनि मै बीरी ।

साँझ-सकारा दियना वारै, खसम छोटि सुमिरै लगवारै ॥

ठीक इसी प्रकार की युक्तियाँ सिद्धों की वाणियों में से खोजी जा सकती हैं। सिद्ध लोग ‘घरणि’ या घरनी का अर्थ तीन वृत्तियों में से कोई एक समझते हैं। यद्यपि इन तीन वृत्तियों के नाम उस जमाने की नीच समझी जानेवाली जातियों के नाम पर हैं, पर वे बौद्ध तान्त्रिक साधना की बहुत ऊँची अवस्थाओं की द्योतिका हैं। सहजमत की तीन वृत्तियाँ (या मार्ग) ये हैं : (1) अवधूती, (2) चाण्डाली, (3) डोम्बी या बंगाली। अवधूती में द्वैत-ज्ञान बना रहता है, चाण्डाली में द्वैत-ज्ञान के बने रहने को कह भी सकते हैं, नहीं भी कह सकते; पर डोम्बी या बंगाली में विशुद्ध अद्वैत-ज्ञान ही विराजा करता है। एक का रास्ता इड़ा मार्ग से है; दूसरी का पिंगला मार्ग से और तीसरी का सुपुम्ना से। भुमुकपाद ने इसीलिए अपने को सम्बोधित

करके कहा है कि 'ऐ भुसुक, तूने चण्डालिनी घरनी की तो अपना लिया, अब आज वगालिन घरनी भी बना ले और इस प्रकार सर्वद्वन्द्वविनिर्मुक्त खसम-भाव को प्राप्त हो' :

आजि भुसु बंगाली भइली, णिअ घरणी चाण्डाली लइली ।
इस प्रकार इस साहित्य में 'घरणी' शब्द प्रायः ही तीन वृत्तियों के अर्थ में संकेतित है । इस अर्थ के प्रकाश में कबीरदास की उपरवाली रमनी का विचार किया जाय तो अर्थ बहुत साफ हो जाता है । खसम-भाव को पहचाननेवाली वृत्ति सुपुम्ना वाहिनी है, अन्य मार्ग जो द्वैतज्ञानमूलक है, उन्हें यह वृत्ति पहचानती नहीं । इसी प्रकार निम्नलिखित साखी में भी खसम-भाव की अपेक्षा भक्तिप्रतिपाद्य भगवद्भाव को श्रेष्ठ बताया है :

भोरै भूलि खसम कै, कबहुँ न किया विचार ।
सतगुरुसाहिब बताइया पूरवला भरतार ॥
परन्तु ऐसा जान पड़ता है कि या तो कभी-कभी कबीरदास स्वयं खसम शब्द परम्परासमर्थित अर्थ में प्रयोग नहीं करते थे या फिर ऐसे पद कबीरदास के नाम पर बाद में चल पड़े होंगे । 'बीजक' में ही खसम शब्द का ऐसा प्रयोग पाया जाता है, जिसका बहुत खीच-तान करने पर भी 'खसमावस्था' अर्थ नहीं किया जा सकता ।¹ उदाहरणार्थ,
भाई, मैं दूनो कुल उजियारी
बारह खसम नहर खायो, सोरह खायो ससुरारी । इत्यादि

हमने यह पहले ही देखा है कि कबीरदासजी ने शून्य-सहज में 'राम-रस' पाने का अनुभव किया था । अपने-आपको खसमावस्था या गगनोपम भाव के ऊपर उठाकर प्रेम-प्रवण 'हरिरस' की ओर उन्मुख करने के लिए वे जो कुछ कहते हैं उससे तो खसम शब्द का पुराना अर्थ ही समर्थित होता है :
घीरी मेरे मनवाँ तोहि धरि टाँगौ, तैं तो कियो मेरे खसमसूँ खाँगौ ।
प्रेम की जेवरिया तेरे गले बाँधूँ, तहाँ लै जाऊँ जहाँ मेरे माधो ॥
काया नगरी पैसि किया मैं वासा, हरि-रस छाँड़ि विपै-रसि माता ।
कहै कबीर तन-मन का ओरा, भाव-भगति हरसूँ गँठ-जोरा ।
इस प्रकार 'सहज' और 'शून्य' की भाँति 'खसम' और 'घरनी' की परिणति भी साधना-साहित्य की एक मनोरंजक घटना है ।

1 प. चन्द्रबली पाण्डेय ने साप्ताहिक 'आज' में एक लेख 'पद्म की घोख' नाम से लिखा था । इसमें उन्होंने दिखाया चाह है कि खसम शब्द का जहाँ कबीरदास की भाषाओं में 'निदृष्ट पति' नहीं होता बल्कि पति, स्वामी आदि साधारण अर्थ में ही होता है । पाण्डेयजी नहीं मानते कि कबीरदास के इस शब्द के प्रयोग में कोई जटिलता है । पाण्डेयजी के लेख में जानने योग्य बातें हैं, पर भुसु अपना मन परिवर्तन करने की कोई आवश्यकता नहीं मानूँगे ।

योगपरक रूपक और उलटवाँसियाँ

फकीरदास के नाम पर बहुत-से योगपरक रूपक और उलटवाँसियों का पाया जाना बड़े भारी भ्रम और विवाद का विषय बन गया है। ऐतिहासिक दृष्टि से न देख सकने के कारण अनेक पण्डित इसके वास्तविक रहस्य को नहीं समझ सके। फकीर-दास जिस घरा में उत्पन्न हुए थे उसमें योग-नर्चा अत्यन्त मामूली धर्म-नर्चा के समान थी। बाहर भी योगियों का बहुत जबरदस्त प्रभाव था। इन योगियों की अद्भुत क्रियाएँ साधारण जनता के लिए आश्चर्य और श्रद्धा का विषय थीं। परन्तु इन योगियों का किसी भी विषय में साधारण जनता से साम्य नहीं था। बल्कि वे लोग सर्वप्रथम घोषणा करते फिरते थे कि वे तीन लोक से ग्यारे हैं। नागो दुनिया भ्रम में उलटी घड़ी जा रही है, सही रास्ते पर वे ही लोग हैं, जो हटयोग के सिद्धान्तों और व्यवहारों को मानते हैं। 'गोरक्ष-सिद्धान्त-संग्रह' में कहा गया है:

“एक योग-सम्प्रदाय के सिवा अन्य सभी मतों की धान उल्टी है। नम का अंश नाद है, नाद का अंश प्राण और उधर शक्ति का अंश बिन्दु है और बिन्दु का अंश शरीर। इससे स्पष्ट है कि नाद और प्राण बिन्दु और शरीर में अधिक महत्त्वपूर्ण हैं, अर्थात् पुत्र-क्रम की अपेक्षा शिष्य-क्रम अधिक मान्य है। दुनिया के लोग टीक इसके उल्टे चलते हैं। उनकी दृष्टि में पुत्र-क्रम ही अधिक मान्य है और शिष्य-क्रम अल्प-मान्य। परन्तु नाथपंथी लोग शिष्य-क्रम को प्रधान मानते हैं, और टीक भी है। दुनिया का क्रम है: धर्म-अर्थ-काम-मोक्ष; ब्रह्मचर्य-व्रत-संन्यास-संन्यास; शृंगार-हास्य-करुण-रौद्र-बीभत्स-भयानक-उद्बुद्ध-अन्ध; पृथ्वी-जल-तेज-वायु-आकाश; ग्रहा-विष्णु-शिव इत्यादि अर्थात् सब उल्टा !! क्योंकि जो श्रेष्ठ है उसको पहले स्थान देना चाहिए, अर्थात् इन क्रम श्रेष्ठ को बाद में। इन प्रकार वास्तविक क्रम विलकुल उल्टा होना; धर्म-मोक्ष-अर्थ-काम; भयानक-भयानक-हास्य-ग्रहाचर्य; भयानक-उद्बुद्ध-बीभत्स-रौद्र-करुण-शृंगार-हास्य-विष्णु-शिव इत्यादि। यही योग-सम्प्रदाय की गति है, यही योग-सम्प्रदाय की” (पृ. 58-59) इस साम्प्रदायिक वृत्ति का परिणाम यह हुआ कि योगी और शक्तिजनों ने दुनिया से उलटी बात कहने के अभ्यस्त हो गये। किन्तु वास्तव में यह है कि लोग कहते हैं उनकी प्रतिष्ठा बढ़ती ही गयी, यही बिन्दु है यही। और वे लोग शक्तिजनों उत्साह से उनके की चोट मीठी बात को भी उल्टे करते, उल्टे करते, उल्टे बनाकर कहते गये। तुम कहते हो, मैं ब्रह्म और वेदान्त के हैं किन्तु वास्तव में, वही तो मृत्यु का कारण है। ब्रह्म के जो कुछ अन्तः प्रकाश है, वही ही चट कर जाता है—उल्टा हो कर चट कर जाता, यही का सब कारण है।

क्योंकि जो आकाश में तप रहा है वह वास्तव में सूर्य नहीं है, असल में सूर्य नाभि के ऊपर रहता है और चन्द्रमा तालु के नीचे (हठ., 3-78)। तुम कहते हो गोमांस भक्षण महापाप है? वारुणी पीना निषिद्ध है? भोले हो तुम। यही तो कुलीन का लक्षण है, क्योंकि 'गो' जिह्वा का नाम है और उसे तालू में उलटकर ब्रह्मरन्ध्र की ओर ले जाना ही 'गोमांस-भक्षण' है। तालु के नीचे जो चन्द्र है उससे जो सोमरस नामक अमृत शरा करता है वही अमर वारुणी है। इसका पाना तो बड़े पुण्य का फल है! (हठ., 3-46, 48)। तुम कहते हो बाल-विधवा सम्मान और पूजा की वस्तु है। सारे समाज को उसके सम्मान की और रक्षा की जिम्मेदारी लेनी चाहिए? — एकदम उल्टी बात है। क्योंकि गंगा और यमुना की मध्यवर्ती पवित्र भूमि में वास करनेवाली एक तपस्विनी बाल-विधवा है, उसका बलात्कारपूर्वक ग्रहण करना ही तो विष्णु के परमपद को प्राप्त करने का सही रास्ता है! कारण स्पष्ट है। गंगा इडा है, यमुना पिंगला। इन दोनों की मध्यवर्तिनी नाड़ी सुषुम्ना में कुण्डलिनी नामक बालरन्ध्र को जबदंस्ती ऊपर उठा ले जाना ही तो मनुष्य का परम लक्ष्य है।¹ तुम कहते हो कि पंचम-वर्णों अवधूत बनकर मन्त्र-तन्त्र करने से सिद्धि मिलेगी — वेतुकी बात है यह। अपनी घरनी को लेकर जब तक केले नहीं करते तब तक बोधि-प्राप्ति की आशा बेकार है। इसी तरुणी घरनी के बिना जप-होम सब व्यर्थ है! क्योंकि घरनी तो असल में महामुद्रा है, उसके बिना निर्वाण-पद कैसे मिल सकता है।²

योगियो, सहजयानियो और तान्त्रिकों के ग्रन्थों से ऐसी उलटबालियों का सग्रह किया जाये तो एक विराट् पोथा तैयार हो सकता है। परन्तु हमें अधिक सग्रह करने की जरूरत नहीं। इस प्रकरण में जो प्रसंग उपस्थित किया जा रहा है उसी को सुनकर धैर्य सम्हाल रखना आसान काम नहीं है। सहजयानियो में इस प्रकार की उल्टी बानियों का नाम 'सन्ध्या-भापा' प्रचलित था। म. हरप्रसाद शास्त्री के मत से 'सन्ध्या-भापा' से मतलब ऐसी भापा से है जिसका कुछ अंश समझ में आये और कुछ अस्पष्ट लगे, पर ज्ञान के दीपक से जिसका सब स्पष्ट हो जाय। इस व्याख्या में 'सन्ध्या' शब्द का अर्थ 'सांक्ष' मान लिया गया है और यह भापा अन्धकार और प्रकाश के बीच की—सन्ध्या की भाँति

1. गणायमुनयोर्मध्ये बालरन्ध्र तपस्विनी ।
बलात्कारेण गृह्णीयात् तद्विष्णो परम पदम् ॥
इडा भगवती गंगा पिंगला यमुना नदी ।
इडापिंगलयोर्मध्ये बालरन्ध्र, तु कुण्डली ॥ हठ., 3-101, 2
2. एकः न किञ्चन मन्त्र न तन्त्र । निम्न घरणी तेह केनि करन्त ॥
निम्न घर घरणी जाव न भग्जद । ताव कि पचवण्य विहरिग्जद ॥
एष जप-होमे मण्डल-धम्मे । अनुदिन मण्डलि काटिउ धम्मे ।
तो विष्णु तरणि निरन्तर नेहे । बोहि कि सागइ एण वि देहे ।
—कृष्णाचार्य का टीका; बौद्ध., पृ. 131-2 और इत्यादि ग्रन्थों में

ही कुछ स्पष्ट और अस्पष्ट बतायी गयी है। किन्तु ऐसे बहुत-से विद्वान् हैं जो उक्त भाषा का यह अर्थ स्वीकार नहीं करना चाहते। एक पण्डित ने अनुमान भिड़ाया है कि इस शब्द का अर्थ सन्धि-देश की भाषा है। सन्धि-देश भी, इस पण्डित के अनुमान के अनुसार, वह प्रदेश है जहाँ बिहार की पूर्वी सीमा और बंगाल की पश्चिमी सीमा मिलती हैं। यह अनुमान स्पष्ट ही बे-बुनियाद है, क्योंकि इसमें मान लिया गया है कि बंगाल और बिहार के आधुनिक विभाग सदा से इसी भाँति चले आ रहे हैं। म. म. पं. चिधुदोसर भट्टाचार्य का मत है कि यह शब्द मूलतः 'सन्धा भाषा' है, 'सन्धा-भाषा' नहीं। अर्थ अभिसन्धि-सहित या अभिप्राययुक्त भाषा है। आप 'सन्धा' शब्द को संस्कृत 'सन्ध्याय' (=अभिप्रेत्य) का अपभ्रष्ट रूप मानते हैं। बौद्ध-शास्त्र के किसी-किसी वचन ने सहजयान और वज्रयान में यह रूप धारण किया है। अमल में, जैसा कि भट्टाचार्य महाशय ने सिद्ध कर दिया है, वेदों और उपनिषदों में से भी ऐसे उदाहरण खोज निकाले जा सकते हैं कि जिनमें सन्धा भाषा जैसी भाषा के प्रयोग मिल जाते हैं। परन्तु बौद्ध धर्म की अन्तिम मात्रा के समय यह शब्द और वह शैली अत्यधिक प्रचलित हो गयी थी और साधारण जनता पर इसका प्रभाव भी बहुत अधिक था।

हमने ऊपर जिस योग-सिद्धान्त की चर्चा की है उसमें ही स्पष्ट है कि योगियों के पारिभाषिक शब्दों में उल्टी बानी को प्रभावशाली और अद्भुत बना देने की शक्ति है। हठयोग-प्रदीपिका, शिव-संहिता और वैष्णव-संहिता आदि ग्रन्थों में दत्तमान रूप में निम्नलिखित विषयों के लिए निम्नलिखित शब्द कहे गये हैं। कबीर-दास तथा अन्य परवर्ती सन्तों की उल्टवाँनियाँ और मोनम-म्बीय कुरकों की समझने में ये उपमान (या संकेत) काम के सिद्ध हुए हैं। जैसे उनका मर्मग्रह किया जा रहा है :

चित्त—भ्रमर (हठ., 4-89), कन्धि (हठ., 4-97)

मन—मत्तगजेन्द्र (हठ., 4-90), मय (हठ., 4-91) वाग्द (हठ., 4-95)

अन्तःकरण—(हठ., 4-98)

अन्तरंग (अन्तःकरण)—सुरंग (हठ., 4-95), हृदि (हठ., 93)

वायु—सिंह, गज, व्याघ्र, (हठ., 3-15)

ब्रह्मनाडी—विण (हठ., 3-15)

माद—शिकारी (हठ., 4-92), सन्धि (हठ., 4-94), ताड (हठ., 4-95)

उन्मनी—कल्पवृक्ष

इडा—सूर्य-अंग (हठ., 3-15), शिव (सिद्ध., 5-109), शिव (हठ., 3-102)

पिंगला—वन्द-शिव (हठ., 3-15), शिव (हठ., 3-102), शिव (सिद्ध., 5-123)

सुषुम्ना—सूर्य-पदवी (हठ., 3-15), शिव (सिद्ध., 5-109), शिव (हठ., 3-102), शिव (सिद्ध., 5-123)

सरस्वती (शिव., 4-123)

कुण्डलिनी—कुटिलागी, भुजगी, शक्ति, ईश्वरी, कुण्डली, अरुघती (हठ., 3-97), बालरुण्डा (हठ., 3-101)

मूलधारपथ (नाभि के ऊपर)—सूर्य (शिव., 5-106)

ब्रह्मरन्ध्र (तालु के नीचे)—चन्द्र (शिव., 5-103)

चन्द्र का रस—सोम-रस, अमर-वारुणी (शिव., तथा हठ., 3, 46-48)

ब्रह्मरन्ध्र—त्रिवेणी (शिव., 5-132), शून्य, कमल, कूप, गगन इत्यादि ।¹

परन्तु रूपको और उलटबाँसियों को समझने के लिए केवल ऊपर बताये हुए शब्द ही पर्याप्त नहीं हैं। वस्तु धर्म के साथ जिस किसी भी उपमान का साधर्म्य हो सकता है उसे ही अतिशयोक्ति-अलंकार की शैली पर उस वस्तु का वाचक मान लिया गया है। उदाहरणार्थ, चित्त चञ्चल है, इसलिए हरिण-मच्छ आदि कई

वाचक-धर्मों उपमानों को चित्त का वाचक मान लिया गया है। इसी तरह संसार में विपयी लोग डूब जाते हैं, इसीलिए वह सागर का समान-धर्मा है, जिसमें एक बार पड़ जानेवालों को मार्ग नहीं मिलता। फिर वह गहन वन के समान भी है, जहाँ पद-पद पर हिंस्र जन्तुओं के समान कुक्षितियों का भय है। इस प्रकार संसार के लिए 'सागर' और 'वन' पर्यायवाची हो गये हैं। इस प्रकार संसार योगियों के उक्त शब्दों के साथ कबीरदास के अपने शब्द भी मिले हुए हैं।

'विलैया', 'मूसा', 'पूत', 'बाँस माता' आदि शब्द योगियों के साहित्य में नहीं मिलते। कम-से-कम मुझे देखने को नहीं मिले। इन स्थानों पर उद्देश्य माया और जीव से होता है। इस प्रकार श्री विचारदासजी ने अपनी विद्वत्तापूर्ण पुस्तक में इन शब्दों को संकेतित माना है।

मन—मच्छ, माछ, मीन, जुलाहा, साउज, सिमार, रोझ, हस्ती, मतंग, निरंजन आदि।

जीवात्मा—पूत, पारथ, जुलाहा, दुलहा, सिंह, मूसा, भौरा, योगी आदि।

माया—माता, नारी, छेरी, गैया, विलैया।

संसार—सागर, वन, सीकस।

नरातन—यौवन, दिवस, दिन।

इन्द्रिय—सखी, सहेसरी इत्यादि।

—विचार., पृ. 40

श्री विचारदासजी का दावा है कि ये शब्द सम्प्रदाय में स्वीकृत हैं। परन्तु उन्होंने भी यह दावा नहीं किया कि ये ही सब कुछ हैं। इनके अतिरिक्त और भी बहुत-से शब्द हैं जिनकी चर्चा उन्होंने विस्तार-भय से नहीं की है। परन्तु

1. चोत्र की जाय तो कबीरदास के पदों में इन शब्दों से मिलने-जुलने संकेति बहुत-से हृदय दूँते जा सकते हैं। उदाहरणार्थ, विहगम (क. ध., पद 6); मूय (पद 9); विन (पद 9); गंगा-यमुना (पद 14 और 18), बेनि (पृ. 26, सागरी 58, 3-4); सूर्य (पद 6, 18, 173); चन्द्र (पद 6, 18, 173); त्रिवेणी (पद 4, 18) इत्यादि धृष्टि. पाये जा सकते हैं।

यह बात अच्छी तरह से समझ लेनी चाहिए कि अतिशयोक्ति अलंकार की शैली पर कहे जाने पर भी ये स्वयं अतिशयोक्ति अलंकार नहीं है। इनमें कुछ का तो तत्तत् शास्त्र में संकेतितार्थ निश्चित ही है। अर्थात् वहाँ उपमेयोपमान भाव की कल्पना ही नहीं की गयी। उदाहरणार्थ, जब इडा और पिगला को गंगा और यमुना कहा गया है तो प्रस्तुत गंगा-यमुना में (उपमान में), अप्रस्तुत इडा-पिगला के (उपमेय के) अर्थ का 'निगिरण-पूर्वक अध्यवसान' नहीं है, जबकि ऐसा होना ही अतिशयोक्ति अलंकार का बीज है,—बल्कि वहाँ गंगा शब्द का संकेतितार्थ ही इडा है और पिगला शब्द का संकेतितार्थ ही यमुना है। इस प्रकार जितनी उलटबांसियाँ हैं उनमें साधारण तौर से विपरीत भाव दिखाने पर भी योग-शास्त्रीय परिभाषाओं का ही व्यवहार है। परन्तु यही बात रूपकों के बारे में ठीक नहीं है ('रूपक' से यहाँ अलंकार रूपक का विशिष्ट अर्थ न लेकर सामान्य अर्थ ही लेना चाहिए)। अधिकांश रूपकों में प्रस्तुत अर्थ का निगिरण सचमुच ही हुआ है जिसका परिणाम यह हुआ कि टीकाकारों की कल्पना को यथेष्ट स्वाधीनता मिल गयी है। एक ही पद में आये हुए एक ही शब्द को भिन्न-भिन्न टीकाकारों ने भिन्न-भिन्न अर्थों में ग्रहण किया है। इस तरह ऊपर श्री विचारदास द्वारा बताये सकेतो को साम्प्रदायिक संकेत मान भी लें तो इनके अतिरिक्त बहुतेरे शब्द रह जाते हैं जिनके लिए अलग-अलग कल्पना की गुंजाइश रह जाती है।

परम्परा निस्सन्देह किसी तत्त्व के समझने का उत्तम साधन है, पर परम्परा का ऐतिहासिक विकास और भी अधिक महत्वपूर्ण साधन है। सहजयानी सिद्धों, नाथपन्थी योगियों और निर्गुण मत के सन्तों के सांकेतिक शब्दों की तुलना करने पर हम निस्सन्देह इस परिणाम पर पहुँचते हैं कि दूसरी श्रेणी के संकेतितार्थों में—अर्थात् जहाँ प्रस्तुतार्थ का अप्रस्तुतार्थ द्वारा निगिरण हो गया होता है, वहाँ धर्म ही संकेत का कारण है, धर्मों नहीं। दूसरे शब्दों में कहा जाय तो जब ये सिद्ध, योगी और सन्त लोग मन को मच्छ या हरिण कहते हैं तब 'मन' से संकेतित चांचल्य-धर्म होता है, चांचल्यधर्मों हरिण नहीं। वह हरिण किसी अन्य साधर्म्यवश किसी अन्य वस्तु का द्योतक भी हो सकता है। 'हरिण' या 'मच्छ' शब्द से साधर्म्य के प्रसंगवश कई पदार्थ ग्रहण किये जा सकते हैं। उदाहरणार्थ हरिण का भीतियुक्त स्वभाव कभी कमजोर साधक का द्योतक हो सकता है।

अधिक निश्चित उदाहरण के लिए भूसुकपाद का यह पद लिया जाय :

अपणा मांसे हरिणा बैरी । खनह न छाड़इ भूकुअहेरी ॥

तिण न छुअइ हरिण पिबइ न पाणी । हरिणा हरिणीर निलअ न जाणी ।

(हरिण=चित्त, आखेटिक=स्वयं भूसुकपाद [साधक], हरिणी=ज्ञान-मुद्रा।)

इसमें 'हरिण' 'हरिणी' शब्द, जो भिन्न-भिन्न अर्थों में प्रयुक्त हुए हैं वे दो भिन्न

धर्मों के कारण, यह बात टीकाकार ने साफ-साफ स्वीकार की है।¹ धर्म भी एक अर्थगत है, दूसरा शब्दगत। चित्त को हरिण इसीलिए कहा गया है कि वह चाचल्यधर्मी है और ज्ञानमुद्रा को हरिणी इसीलिए कहा गया है कि वह विपपान और भवग्रह आदि को हरण करती है और भूसुकपाद अपने को आलेटिक इसीलिए कहते हैं कि उनमें गुरु के वचनरूपी बाणों से चित्त-चांचल्य को वेध सकने योग्य आलेटकत्व धर्म विद्यमान है। इसी प्रकार कृष्णाचार्य का पद है.

मारिअ सासु ननंद घरे शाली ।
माअ मारिअ कान्ह भइल कपाली ॥

[सास = स्वास, ननंद = इन्द्रिय, मा = काया, कपाली = स्वयं कृष्णाचार्य (= साधक)।]

इन शब्दों में साधर्म्य की प्रधानता ही संकेत का कारण समझी गयी है। उदाहरणों की सख्या और भी बढ़ायी जा सकती है। स्वयं कबीरदास ने भी कभी जीवात्मा को दूल्हा कहा है और कभी मन को ही इस शब्द से स्मरण किया गया है। कभी उनके राम भी इस दूल्हापद को सुशोभित करते हैं। अगर सर्वत्र 'दुल्हा' से एक ही धर्म का आरोप होता तो ऐसा होना सम्भव नहीं था।

'निरंजन' शब्द के बारे में जो साम्प्रदायिक विचार वाद में प्रतिष्ठित हुआ था, उसे देखते हुए निरंजन को मन का वाचक समझ लेना कुछ आश्चर्य की बात नहीं है। हम पहले ही देख चुके हैं कि न तो परम्परा ही और न कबीरदास की पुरानी बानियाँ ही निरंजन को मन (या भगवान् के अतिरिक्त और कोई वस्तु) समझने का समर्थन करती हैं। कबीरदास ने तो स्पष्ट रूप में 'निरंजन' से निरुपाधि निर्गुण गोविन्द को सम्बोधित किया है—गोविन्द जिसका कोई रूप नहीं, रस नहीं, मुद्रा नहीं, माया नहीं, जो मुद्रा भी नहीं, पहाड़ भी नहीं—सबसे विलक्षण, सबसे अतीत²। कबीरदास संसार को ही अंजन समझते हैं; उत्पत्ति भी, परिवर्तन भी, आवागमन भी, योग भी—सब कुछ अंजन है, सब-कुछ कलुष है। निरंजन या

1. अपभ्रंशशक्ति। अनएव स्वयं कृतविद्यामातस्यंशोपेण चावल्यनया पुन स एव चित्तहरिण सवपा बढबरी। क्षणमपि चित्तहरिण विद्याय भूसुकपाद आलेटिकः सद्गुरु-वचन-बाणनैर्न प्रहरति। विपपान भवग्रहान् हरति खण्डयति। हरिणीति तन्म्याभाषया सब ज्ञानमुद्रा नैरात्मा।
2. चर्या, 11-5, पृ 21-22
3. गोम्वंदे, तू निरंजन, तू निरंजन तू निरंजन राया।
तेरे रूप नाही, रस नाही, मुद्रा नाही माया ॥
समन्द नाही, मिपर नाही घरती नाही भगना।
रवि-गनि दोउं एकै नाही, बह्व न नाही पवना ॥
नाद नाही, व्यद नाही, काल नाही बाया।
जनते जन भ्यद न होते तब बुद्धि राम राया ॥ इत्यादि

—चर्या., पृ. 12 13

निष्कलुप अकेले राम हैं जो सब घट में समाये हुए है। एक अन्य पद में तो निरंजन से मन लगाने का उपदेश देकर उन्होंने मानो माफ़ घोषणा कर दी है कि निरंजन कोई और है, मन कुछ और¹। फिर भी यह अस्वीकार नहीं किया जा सकता कि कबीर के उत्साही चेहों ने 'निरंजन' को जिस सीमा तक घसीटा उसके आधार पर सम्प्रदाय में 'निरंजन'² का अर्थ मन हो जाना बहुत अन्याय नहीं है।

इतनी नीरस चर्चा के बाद हम कबीरदास की बहुतेरी उलटवामियों और अधिकांश योगपरक रूपकों के समझने योग्य अवस्था में आ गये हैं। जहाँ शास्त्रीय संकेतो का ग्रहण किया गया है (अर्थात् गंगा, यमुना, सरस्वती, त्रिवेणी, वाराणसी, सूर्य, चन्द्र, सोमरत्न, धारणी, मदिरा, गोमाल, ब्रह्मपय, भुजगी, नागिन, विल, अमृत, इमरान, बेलि, लता, शून्य, गगन आदि), वहाँ तो विशेष सुविधा है। हम और मूढ़कर असली रहस्य को समझ सकते हैं। इस प्रकार, पूत के (जीव के) पहले बाँस माता का (माया का) जन्म, बाँबी का (ग्रहणाडी का) भुजंग को प्राप्त कर जाना (क. ग्रं., पद 162); किसी विचित्र बेलि का (उन्मती का) लहलहाना और (विषय-वारि से) सीचने पर कुम्हला जाना और आकाश (शून्य-चक्र) में फल देना (क. ग्रं., पृ. 86, साखी 58-3); चन्द्र (तालु के नीचे) और सूर्य के (नाभि के ऊपर) राश्यों में बकसाल की (कुण्डलिनी की) डोरी बाँधकर झूलती हुई सलियों की (इन्द्रियों की) श्रीड़ा से दुलहिन का (मन का) आकर्षित होना; नीचे से ऊपर को बहती हुई गंगा-यमुना (इड़ा-पिंगला—मूलकमल [नाभिकमल] के घाट पर और संगम त्रिवेणी के पास है) और उनमें पट्चक्र की गपरी का भरा जाना (क. ग्रं., पद 18), धामे के (ध्यान के) टूटने से गगन का (शून्य समाधि का) विनष्ट होना और शब्द का गायब हो जाना (क. ग्रं., पद 32); जहाँ सूर्य और चन्द्र का प्रकाश नहीं जाता वहाँ (अर्थात् सहस्रार-चक्र में) आनन्द-रूप का दर्शन पाना, (क. ग्रं., पद 31); शून्य में अनाहत तूर्य का बजना (क. ग्रं., पद 7); डाइन का (माया का) कुत्ते पर (मन पर) डोरा डालना, पाँच कुटुम्बियों का (तत्त्वों का); शब्द का बजना, रोज़, भूग या शशक का (मन का) पारधी कों (जीव को) घेर लेना (क. ग्रं., पद 9) आदि बातें अत्यन्त सरल हो जाती हैं।

परन्तु बहुत-सी बातें फिर सी अनुमान-सापेक्ष रह जाती हैं, क्योंकि उनका संकेत निश्चित नहीं है और कौन-सा धर्म उनमें आरोपित करना उचित है, यह

1. अजन अनय निरंजन सार । यहै चीन्हि नर करहु विचार ।
अंजन उत्पति वरतनि लोई । बिना निरंजन मुनि न होई ॥
अंजन आवै अंजन जाइ । निरंजन सब घटि रह्यो समाइ ।
जोग-ध्यान-तग सबै विचार । कहै कबीर मेरे राम आधार ॥

—क. ग्रं., पद 337

2. ना हज जाऊँ ना लीरय-पूजा । एक पिछाणों तौ क्या दूजा ॥
नहै कबीर भरम सब भाग्य । एक निरंजन सँ मन लाग्य ॥

—क. ग्रं., पद 338

सम्पूर्णतया श्रोता पर निर्भर करता है। बहुत बार केवल संस्थावाचक विशेषण ही अर्थावगम का कारण होता है। पाँच कुटुम्ब (क. ग्रं., पद 9) में 'पाँच' शब्द का आना ही सूचित करता है कि या तो ये पाँच इन्द्रियाँ हैं या पाँच तत्त्व। प्रसंगानुसार यह निश्चित करने में विशेष कठिनाई नहीं पड़ती कि वे तत्त्व ही हैं। ऊपर जो योगशास्त्रीय सिद्धान्त बताये गये हैं, और, और भी आगे चलकर जो भक्ति-सम्बन्धी सिद्धान्त कहे जायेंगे, उन्हें ध्यान में रखकर अर्थ करनेवाला कल्पनाशील श्रोता कोई भी सिद्धान्त-सम्मत अर्थ उनमें से निकाल सकता है। एक पद 'बीजक' से उद्धृत किया जा रहा है। यह पद 'कबीर-ग्रन्थावली' में भी थोड़े पाठान्तर के साथ है। प्रधान पाठ-भेद यह है कि जहाँ 'बीजक' में 'सन्तो' सम्बोधन है, वहाँ 'कबीर-ग्रन्थावली' में 'अवधूत'। कहना नहीं होगा कि इस सम्बोधन-भेद से अर्थ में बड़ा अन्तर आ जाता है। पहले लक्ष्य कर चुके हैं कि कबीरदास सन्तों को सम्बोधन करके अपना मत व्यक्त करते हैं, पर अवधूत को सम्बोधन करके उसके मत का खण्डन करते हैं। मुझे 'कबीर-ग्रन्थावली' वाला पाठ (क. ग्रं., पृ. 141-142) ठीक जँचता है। अप्रासंगिक होने पर भी यहाँ स्मरण करा दिया जा सकता है कि 'बीजक' का पाठ भी आँख मूँदकर नहीं ग्रहण करना चाहिए। पद इस प्रकार है :

सन्तो, जागत नीद न कीजै ।
काल न लाय, कल्प नहिं व्यापै, देह जरा नहिं छीजै ॥
उलटि गंग समुद्रहिं सोखै ओ' सूर गरासै ।
नवग्रह भारि रोगिया बैठे जल में बिब प्रकासै ॥
बिनु चरनन को दस दिसि धावै, विन सोचन जग सूझै ।
ससा सो उलटि सिंह को ग्रासै, ई अचरज कोउ बूझै ॥
ओधे घडा नही जल डूबै, सूधे सो घट भरिया ॥
जेहि कारण नर भिन्न भिन्न, करु गुरुप्रसाद तैं तरिया ॥
पैठि गुफा में सब पग देखै, बाहर कछुक न सूझै ।
उलटा वान पारिधिहि लागे, सूर होय सो बूझै ॥
गायन कहै, कबहुँ नाहि गावै, अनबोला नित गावै ।
नटवर वाजी पेखनी पेखै, अनहद हेतु बड़ावै ॥
कपनी-बदनी निजुकं जोहै, ई सब अकय कहानी ।
धरती उलटि आकासहि वेधै, ई पुरुषहि की वानी ॥
बिना पियाला अमृत अचवै, नदी नीर भरि रावै ।
कहै कबीर सो जुग जुग जीवै, राम-सुधारस चारै ॥

—'बीजक', सन्द 2

1. 'कबीर-ग्रन्थावली' का पाठ इस प्रकार है :
अवधू, जागत नीद न कीजै ।
काल न घाद कल्प नही व्यापै, देहो जरा न छीजै ।

इम पद के सांकेतिक वाक्यों का क्या अभिप्राय है, इम बात को भिन्न-भिन्न टीकाकारों के अर्थ पर से तुलना करना मनोरंजक मिष्ट होगा :

सांकेतिक शब्द	अभिप्राय		
	विदयनाय	विचारदाय	शास्त्रीय परम्परा
1. उत्ती गंगा	मंगारमुगी रागस्त्री गंगा का ब्रह्म-मुगी होना	ब्रह्माण्ड में चढ़ायी हृद् दयाग	दड़ा
2. गमुद्ध	मंगार	गन्नाय	मंगार (भव)
3. दान	एक जीवारमा को मानना	दड़ा	दड़ा या नाभि के ऊप्य भाग का सूर्य
4. मूर्ध	नाना निरंजनादि ईश्वरनामों मानियेकी ज्ञान	विगलता	विगलता या तालु के अधोभाग का चन्द्र
5. नयग्रह	ईश्वरिण के नौ पदार्थ	नयद्वार	×
6. जल	राग	ब्रह्माण्ड	×
7. बिम्ब	गुह्य साहब का अंश	ब्रह्मज्योति	×
8. रोगिया	ग्रह-ग्रस्त गंतारी	योगी	×
9. दान	अहर्ब्रह्म विचार	मन	संसारी
10. मिह	'ते' (मूठ)	जीवारमा	मन
11. औषा पड़ा	साहब की ओर पीठ किया हुआ मनुष्य	बहिरंग-वृत्ति	जीवारमा
12. मूधा पड़ा	साहब की ओर मुग किया हुआ मनुष्य	अन्तरंग-वृत्ति	जगत्-मुरा शरीर उद्बुद्ध कुण्डलीक शरीर ?
13. गुफा	शरीर	गगन-गुफा	
14. उलटा बाण	मुरति (जो जगत् मुग, ब्रह्म-मुग, ईश्वर-मुग और जीवारमा मुग है)	दयाग	प्राणवायु
15. पारधी	पापिय परम पुरुष	(वीर) मन	मन
16. नटवर बाजी	निर्गुण ब्रह्म को देखना नटकी बाजी के समान घोका है	(नटवर बाज) = अनाहत नाद	×
17. धरती	जड़ माया	मिण्डाण्ड	मूलाधार
18. आकाश	ब्रह्म	ब्रह्माण्ड	सूक्ष्मत्रक
19. प्यासा	स्थूल-सूक्ष्मादि पंच शरीर	अन्यान्य साधना	इन्द्रिय
20. अमृत	साहब के प्रति प्रेम	निजानन्द रूप अमृत	अमरचारणी
21. नदी	जगत्	आत्माकार वृत्ति	नाड़ी
22. नीर	राग		दयाग
23. राम-मुधारस	राग-प्रेम	आनन्दामृत	सहजामृत

इनकी तुलना करने से स्पष्ट ही जान पड़ेगा कि टीकाकारों ने काफी स्वाधीन कल्पना से काम लिया है। ऊपर की दो टीकाओं में से विचारदासजी की टीका विश्वनाथसिंहजी की अपेक्षा परम्परा के अधिक नजदीक है। वस्तुतः जिन शब्दों का संकेतितार्थ शास्त्रीय परम्परा से समर्थित है उनके ही विषय में निश्चित रूप से कहा जा सकता है; बाकी जितने भी संकेत-शब्द हैं उनका तद्गत धर्म के अनुसार ऐसा कोई भी अर्थ किया जा सकता है (और किया भी गया है) जो प्रसंग के अनुकूल हो और कबीरदास के सिद्धान्त के विरुद्ध न हो। इसका मतलब यह हुआ कि यदि कबीरदास के सिद्धान्त का ज्ञान करना है तो योगरूपक और उलटवांसियाँ बहुत कम सहायता कर सकती हैं, क्योंकि वे अपनी व्याख्या के लिए स्वयं सिद्धान्तों की अपेक्षा रखती हैं। ऊपर के टीकाकारों में श्रीविश्वनाथसिंहजुदेव साकेतवासी राम को ही कबीर का प्रतिपाद्य समझते हैं जबकि श्रीविचारदासजी निर्गुण निराकार ब्रह्म को। दोनों विचार कबीर के नहीं हो सकते। फिर भी अपने-अपने सिद्धान्त की पुष्टि के लिए दोनों ने अपने मनोऽनुकूल अर्थ लगा लिये हैं। इसीलिए यह दृढ़तापूर्वक कहा जा सकता है कि कबीरदास के सिद्धान्तों की जानकारी के लिए उनकी सीधी-सादी वाणियाँ और पद ही सहायक हो सकते हैं। किसी भी योगपरक रूपक और उलटवांसी का अर्थ करते समय दो बातों का ध्यान रखना परमावश्यक है—(1) शास्त्रीय परम्परा, और (2) कबीरदास का व्यक्तिगत मत। पहले विषय की चर्चा हमने पिछले अध्यायो में कर ली है, जो थोड़ा बाकी है उसकी अगले अध्याय में कर लेंगे। परन्तु दूसरी बात का कहना जरा कठिन है। शास्त्रीय परम्परा वशागत प्रभाव और परिपाक्षिक अवस्थाओं की छलनी से छानकर ही हम कबीर-

→ पृ 268 का शेष

उठो गया समुद्रहि सौँ सविहर घर गरानै ।
नवप्रह मारि रोगिया बँडे जलनै ब्यव प्रकानै ।
डाल गहवाई मूल न मूल मूल गहवाई फन पावा ।
बाँवई उलटि तरप बाँ लागी धरणि महारन खावा ।
बैठि मुका मैं तय जम देहपा, बाहरि कष्ट न मूलै ।
ऊठै धनकि पारधी मानयो यहु अबरन कोई मूलै ।
औघा पड़ा न जल मैं दुई गूघा गू घर भरि लाया ।
जहाँ यहु जग पिगकरि चालै ता प्रगादि निस्तारिया ।
अम्बर बरनै घरती भीनै, यहु जॉनै गव कोई ।
घरती बरसै, अम्बर भीनै बूझै बिरला कोई ॥
गाँवणहारा बदै न गानै अगबोल्या निग गाँव ।
नटरर देखि देखता, देखै अनरद बैन बराई ।
बहनी-रहनी निज तन जॉनै यहु गव अरुप बहाणी ।
घरती उलटि आगदि शानै यहु पुराण की बाणी ।
बास निगानै अंभू मोक्षा नदी-नीर भरि राधा ॥
कदै कबीर ने बिरला ओगी घरनि महारन बाधा ॥

दास के व्यक्तित्व का हमारा प्रयत्न रहेगा।

योगशास्त्रीय मतों का यह जो ऊपर ब्यौरा दिया गया है, उसकी सहायता से ही हम कबीर के योगपरक रूपको और उलटवर्तियों का अर्थ समझ सकते हैं। तब प्रश्न हो सकता है कि क्या कबीरदास वही मानते थे जो हठयोगी लोग माना करते थे ? ऊपर हमने कई बार कहा है कि कबीरदास योगियों के द्वारा प्रभावित तो बहुत हैं, पर वे स्वयं वही नहीं हैं जो योगी हैं। हम यहाँ फिर एक बार कहते हैं कि कबीरदास यौगिक क्रियाओं को भी बाह्य/आचार ही मानते थे। वे उन सारी क्रियाओं को सहजावस्था की प्राप्ति का कारण नहीं मानते थे। उनके मत से उन क्रियाओं द्वारा प्राप्त शून्यभाव (या ख-सम भाव) शराबी के नशे की भाँति अस्थायी है। योग-द्वारा प्राप्त सम-भाव है तो ठीक, पर शाश्वत नहीं है। शाश्वत है सहज समाधि, सहज भजन। अनहदनाद वज्रता ठीक है, पर वही परम सत्य नहीं है, चरम वह है जो उसे वजाता¹ है। जो तोड़ भी सकता है और जोड़ भी सकता है, जो बना भी सकता है और बिगाड़ भी सकता है। वह पड़-दर्शन का विषय नहीं है और न छियानवे पाखण्डों की पहुँच के भीतर है और न अप-तप-पूजा-अर्चा का ही विषय है। शास्त्र लिख-लिखकर लोगों ने लोगों को धोखा ही दिया है। कबीरदास का कहना है कि योगी हो या जंगम, सब भूठी आशा ले-लेकर ही अपनी साधना कर रहे हैं। जो चरम सत्य और परम तत्त्व है वह भक्ति से ही मिल सकता है।² कैसा विपरीत है यह तमाशा ! अनहदनाद की दुराशा में फँसकर ये योगी बड़ा चने गये जहाँ शून्य है, जहाँ कुछ भी नहीं है ! निरालम्ब शून्य में भटकने-बने टन जाव (योगी) ने किसी ऐसे लाज बचावनहारे की परवा तक न की, उन्मत्त हृदय भी छोड़ दिया और खुद बेहाय हो गया ! संसार सशय का गिरावर है—कान्य-अहंरी सबको मार रहा है। भलेमानसी, राम का सुमिरन करो। कष्ट-वृद्धि पकड़ रखी है, कौन जाने कहाँ और कब दे मारेगा ! —

1. वार्ज जन्म नाद-धुनि हुई, जो बग़ावत से थोड़े # :-
बाजी नाच कौतुह देखा, जो नचाव से किन्तु # :-
भाई रे विरले दोस्त कबीर के
भाग्य

2 भाई दे बिरले दोस्त कबीर के, यह तब वारणसी में था।
भाषण - पण्ड - संभारण - सत्राय जूँ ३३३ ३३३
आनन-दुनी सब फिर छोटी हरि
छह-दरसन-लगाये

भाषण - पहण - संभारण - सत्राय जूँ
आजम-दुती सबै फिरि खोजी हरि-बिन
छह-दरसन-छपानबे-पावण्ड आकुप
जा-तप-संजम-भूज-अरचा जोनि
कागद लिखि जगत भुलाना
कहै कबीर जोगी नर नयन
गुरु-असाद रटो चात्रिग

अनहद-अनुभव की करि आसा ।
 देखी यह विपरीत तमासा !
 इहै तमासा देखहु (रे) भाई ।
 जहवाँ सुन्न तहाँ चलि जाई !
 सुन्निहि बाँध सुन्निहि गयऊ ।
 हाया छोड़ि बेहाया भयऊ ॥
 ससय सावज सब संसारा ।
 कास-अहेरी साँझ-सकारा ॥
 सुभिरन करहु राम का, कास राहे कर केस ।
 ना जानो कब मारिहै, का घर का परदेस ॥

—‘बीजक’, रमैनी 19

*

*

*

यह अनहद को मजानेवाले, शरणागत-रक्षक काल-अहेरी का नियामक
 अपरम्पार महिमाशाली राम कौन है ?

ब्रह्म और माया

सभी परम्पराएँ इस बात का समर्थन करती हैं कि कबीरदास का रामानन्द के साथ
 सम्बन्ध था । कबीरदास ने स्वयं स्वीकार किया है कि रामानन्द ने उन्हें चेताया था;
 पर क्या चेताया था और स्वयं क्या चेते हुए थे इस विषय में नाना मुनियों के नाना
 मत हैं । पं० रामचन्द्र शुक्ल ने लिखा है कि “तत्त्व-दृष्टि से रामानुजाचार्यजी के
 मतावलम्बी होने पर भी अपनी उपासना इन्होंने अलग की । इन्होंने उपासना के
 लिए वैकुण्ठ-निवासी विष्णु का स्वरूप न लेकर लोक में लीला-विस्तार करनेवाले
 उनके अवतार राम का आश्रय लिया । इनके दृष्टिदेव राम हुए और मूल-मन्त्र
 राम-नाम । ...कर्म के क्षेत्र में शास्त्र-भर्मादा इन्हें भाग्य थी, पर उपासना के क्षेत्र
 में किसी प्रकार का लौकिक प्रतिबन्ध ये नहीं मानते थे । सब जाति के लोगों को
 एकत्र कर राम-भक्ति का उपदेश ये देने लगे और राम-नाम की महिमा गुनाने
 लगे । ...इनकी उपासना दास्य-भाव की थी” (इन्होंने) ब्रह्म-सूत्र पर आनन्द-
 भाष्य, श्रीमद्भगवद्गीता-भाष्य, वैष्णव-मतांतर-भारकर, श्रीरामाचरनामर्तन
 आदि कई ग्रन्थों की रचना की, जिनमें से अब बटुतों का पता नहीं लगता” (सुराज,
 पृ. 122-24) । मेरा है कि शुक्लजी ने यह नहीं लिखा है कि ऊपर बनायी हुई

पुस्तकों में जो लापता है वह कौन-कौन है और जो बची है वे कौन है तथा अपना उक्त मत शुक्लजी ने किन पुस्तकों के आधार पर स्थिर किया है। उन्होंने 'श्रीरामानन्ददिग्विजय' और 'वैष्णवमतान्तर-भास्कर' से दो श्लोक अपनी पुस्तक में उद्धृत किये हैं और इसलिए यह अनुमान किया जा सकता है कि इस मत को शुक्लजी ने इन्हीं दो पुस्तकों के आधार पर स्थापित किया होगा। मुझे ये पुस्तकें देखने को नहीं मिली हैं। पर कुछ पण्डितों का दावा है कि रामानन्दजी और चाहे जिस दृष्टि से रामानुज के मतावलम्बी क्यों न रहे हों, तत्त्वदृष्टि से वे उनके मतावलम्बी ही नहीं थे। कुछ दूसरे पण्डित ठीक इनके विरुद्ध मत का प्रतिपादन करते हैं, वे तत्त्वदृष्टि से तो रामानन्द को रामानुज का अनुयायी मानते हैं, पर उपासना-पद्धति में एकदम अलग। इसमें कोई सन्देह नहीं कि सारी परम्पराएँ रामानन्द का रामानुज-सम्प्रदाय से सम्बन्ध बताती हैं, पर साथ ही कुछ ऐसी दलीलें भी उपस्थित की गयी हैं जिनसे इस अनुमान की पुष्टि होती है कि दोनों आचार्यों का सम्बन्ध दूर का ही था। कहा गया है कि रामानन्द के प्रवर्तित सम्प्रदाय में राम और सीता को जिस प्रकार एकमात्र परमाराध्य माना जाता है, उस प्रकार रामानुज के प्रवर्तित श्रीवैष्णव सम्प्रदाय में नहीं। श्रीवैष्णव लोग सभी अवतारों की उपासना करते हैं। फिर रामानन्दी लोगों में जो मन्त्र प्रचलित है, वह भी रामानुज-सम्प्रदाय के मन्त्र से भिन्न है। उनका तिलक भी यद्यपि रामानुजीय मत के तिराक से मिलता-जुलता है फिर भी हू-ब-हू वही नहीं है, थोड़ा भिन्न है। स्वयं रामानन्दजी त्रिदण्डी सन्यासी नहीं थे, यह भी सिद्ध किया गया है। फिर और भी एक विचारणीय बात है। रामानन्दी सम्प्रदाय का नाम हू-ब-हू वही नहीं है जो रामानुजीय सम्प्रदाय का। इस प्रकार नीचे लिखी तालिका से स्पष्ट हो जायगा कि दोनों सम्प्रदायों में सभी महत्वपूर्ण बातों में भेद है :

	रामानुजीय	रामानन्दीय
सम्प्रदाय	श्रीवैष्णव सम्प्रदाय	श्रीसम्प्रदाय
मन्त्र	ओ३म नमो नारायणाय	ओ रामाय नमः
भाष्य	श्री-भाष्य	आनन्द-भाष्य

फिर भी परम्परा से रामानन्द का सम्बन्ध रामानुजीय सम्प्रदाय से सिद्ध है। इसका समाधान इस प्रकार किया है : अनुमान कर लिया गया है कि तमिल देश में बहुत पुराने जमाने से कोई राम-सम्प्रदाय चला आ रहा था, जो कभी श्रीवैष्णवों में अन्तर्भुक्त हो गया था। रामानन्द उसी सम्प्रदाय के आचार्य थे। कहा गया कि ऐसा मान लेने से सभी बातों की सन्तोषजनक भीमासा हो जाती है।¹ पहले एक संशय खड़ा करके फिर उसका समाधान करने का प्रयत्न भारतीय साधना और साहित्य के इतिहास में यह अकेला नहीं है।

इधर पं. वैष्णवदासजी द्विवेदी न्यायरत्न, वेदान्ततीर्थ ने 'कल्याण' में एक लेख

लिखा है। उसमें रामानन्दाचार्य के आनन्द-भाष्य के आधार पर बताया गया है कि आचार्य ने (रामानन्द ने) विशिष्टाद्वैत मत को ही ब्रह्म-सूत्र-सम्मत बताया है। अर्थात् तत्त्व-दृष्टि से वे रामानुज के मत को ही मानते थे। इस प्रकार “रामानन्दाचार्य ने अनन्य भक्ति को ही मोक्ष का अन्वयवहितोपाय माना है, प्रपत्ति को मोक्ष का हेतु माना है, कर्म को भक्ति का अंग माना है, जगत् का अभिन्न निमित्तोपादानकारण ब्रह्म को माना है। जीवों का परस्पर भेद और नानात्व माना है। तथैव जीवों का स्वरूपतः अणुत्व, कर्तृत्व, भोगतृत्व और ज्ञातृत्व और नियत इत्यादि माना है। जीवों का ब्रह्म से भेद माना है। विद्योपकारिका वर्णाश्रम-ध्वस्त्या को स्वीकार किया है। विवर्त्तवाद का¹ वारम्यार प्रत्याख्यान किया है। ‘नारदपाचरात्र’ को बहुधा प्रमाण-रूप से स्वीकार किया है। ‘निर्विशेष-ब्रह्म’ का अनेक स्थलों पर निरास करके ‘सर्वविशेष-ब्रह्म’ का प्रतिपादन किया है। ‘सत्त्व्यातिवाद’² को स्वीकार किया है और वेदों का अपौरुषेयत्व माना है।³ इस मत के लिए आनन्द-भाष्य के उद्धरण उद्धृत किये गये हैं, किन्तु आनन्द-भाष्य की प्रामाणिकता के बारे में इधर काफी सन्देह प्रकट किया गया है।

परन्तु एक दूसरी दलील जो फर्गुहर ने पेश की है, काफी बजनदार है। कहा जाता है कि रामानन्द ही पहले-पहले ‘अध्यात्म-रामायण’ और ‘अग्रस्त्य-मुतीक्षण-संवाद’ अपने साथ ले आये थे और इस बात में तो कोई सन्देह ही नहीं कि उनके सम्प्रदाय में इन ग्रन्थों का आज भी बहुत समादर है। प्रसिद्ध राम-भक्त गोसाईं तुलसीदासजी के ‘रामचरित-मानस’ पर ‘अध्यात्म-रामायण’ का प्रभाव सबको मालूम है। आज भी रामानन्दी वैष्णव इन ग्रन्थों को सम्प्रदायमान्य ग्रन्थ मानते हैं, और यह आश्चर्य की बात है कि ये ग्रन्थ विशिष्टाद्वैत की अपेक्षा सांकर मत की ओर अधिक झुके हैं (तु. ‘अध्यात्म-रामायण’, 1, 32-51)। म. म. पं. गिरिधर शर्माजी ने सप्रमाण सिद्ध किया है कि गोस्वामीजी ने रामायण में अद्वैत मत को ही मान्य समझा है (‘तुलसी-ग्रन्थावली’, नि. 63-130)। इस प्रकार यह अनुमान असंगत नहीं जँचता कि रामानन्दजी के मत में भक्ति ही सबसे बड़ी चीज थी, तत्त्ववाद नहीं। उनके शिष्यों में और सम्प्रदाय में अद्वैत-वेदान्त का पूर्ण समादर

1. ‘परिणामवाद’ अर्थात् अव्यक्त प्रकृति से उत्पत्तित विकार या परिणाम द्वारा सृष्टि का विकास अपने-आप होता है, ऐसा साध्य-शास्त्र का मत है। ‘आरम्भवाद’, अर्थात् ईश्वर की इच्छा से परमाणु द्वारा सृष्टि होती है, ऐसा न्यायशास्त्र का मत है। इन दोनों के विषय अद्वैत-वेदान्ती ‘निवर्त्तवाद’ को मानते हैं—अर्थात् जगत् ब्रह्म का विवर्त्त या कल्पित रूप है, ऐसा मानते हैं। सीपी को यदि कोई भ्रमवशात् चाँदी समझ ले तो चाँदी को सीपी का विवर्त्त कहा जायगा। रामानुजीय मत में ‘परिणामवाद’ को माना जाता है। दूध का विवृज रूप दही है। वह अन्य वस्तु तो हो जाता है, पर यह नहीं कहा जा सकता कि वह दूध से भिन्न ही है। परिणामवाद और विवर्त्तवाद को ‘सत्कार्यवाद’ या ‘सत्त्व्यातिवाद’ कहते हैं और आरम्भवाद को ‘असत्कार्यवाद’। माध्यवेदान्ती भी नैयायिकों की भाँति ‘असत्कार्यवादी’ हैं।
2. वही।
3. ‘हिन्दुत्व’, पृ. 684-87

है, तथापि वे स्वयं विशिष्टाद्वैतवाद के प्रचारक थे। इसी तरह उनके शिष्यों में केवल एक बात को छोड़कर अन्य बातों में काफी स्वतन्त्रता का परिचय पाया जाता है। वह बात है भक्ति—अनन्य भक्ति। उनके कितने ही शिष्य उनकी भाँति वर्णाश्रम-व्यवस्था को नहीं मानते, जीवों का ब्रह्म से भेद नहीं मानते और कितने ही यह तक नहीं मानना चाहते कि दिव्य गुणों से भगवान् का सगुणत्व भी सिद्ध होता है और सम्पूर्ण वेदान्त-शास्त्र सगुण ब्रह्म का ही प्रतिपादक है (1, 1-2)। केवल एक ही बात उनके सर्व शिष्यों में समान भाव से समादृत है—अनन्य भक्ति ही मोक्ष का अव्यवहित उपाय है। प्रपत्ति या शरणागति ही मोक्ष का परम साधन है।

ऐसी हालत में यह प्रश्न बहुत कुछ गौण हो जाता है कि कबीर ने जो कुछ रामानन्द से चेता था वह रामानन्द के चेते हुए ज्ञान का कौन-सा रूप है। रामानन्द के प्रधान उपदेश अनन्य भक्ति को कबीर ने शिरसा स्वीकार कर लिया था। बाकी तत्त्वज्ञान को उन्होंने अपने संस्कारों, रुचि और शिक्षा के अनुसार एकदम नवीन रूप दे दिया था। अब तक हम उनके संस्कारों की चर्चा करते आये हैं जिनका प्रभाव उनके पदों और साखियों में है और खूब सम्भव है, जिनका ज्ञान उन्हें रामानन्दजी के सत्संग से प्राप्त हुआ था। यही ज्ञान कबीरदास को अक्वड़ सिद्धों और योगियों की परम्परा से अलग कर देता है। कबीर के विद्यार्थी के लिए इसका बहुत महत्त्व है।

यह स्मरण रखना चाहिए कि जब हम शंकर, रामानुज और रामानन्द के वेदान्तमत की चर्चा करते हैं तो हमारा मतलब एक पूरे तत्त्ववाद (फिलासॉफिकल सिस्टम) से होता है; किन्तु कबीर की बाणियाँ वह चीज नहीं हैं। वेदान्त-मत को पाँच मोटे विभागों में बाँट लिया जा सकता है: धर्मविज्ञान (थियॉलॉजी), मृष्टि-तत्त्व (कास्मोलॉजी), अन्तःकरणविज्ञान (साइकोलॉजी), मोक्षविज्ञान (लिबरेशन) और जन्मान्तर-व्यवस्था। इनमें प्रथम और अन्तिम के विषय में तो कबीरदास ने स्पष्ट भाषा में अपना मत व्यक्त किया है, पर बाकी तीन के विषय में उनका मत अनुमान-सापेक्ष ही है।

वेदान्तशास्त्र के अनुसार मनुष्य का सबसे बड़ा लक्ष्य या पुरुषार्थ मोक्ष है—मोक्ष अर्थात् छुटकारा। यह संसार दुःखरूप है और मोक्ष ब्रह्म-स्वरूप ही है। अन्य दर्शनों की भाँति वेदान्त इसे प्राप्य नहीं मानता। कहा गया है कि मनुष्य अथ ज्ञान जामेगा कि वह क्या है और उसके आत्मा का बड़े ज्ञान से—ब्रह्म-परमार्थ में क्या सम्बन्ध है तो वह छूट जायगा। क्योंकि वह जो छूट नहीं रहा है, उसका कारण अज्ञान है या फिर गलत ज्ञान है। इसीलिए बड़े ज्ञान की छुटकारा है। इस सही ज्ञान को 'विद्या' कहते हैं। द्रमगि, 'ब्रह्म' का ज्ञान है। 'ब्रह्म' का ज्ञान। यही कारण है कि द्रमगि, 'ब्रह्म' का ज्ञान, 'आत्मविद्या' 'ब्रह्मविद्या' और 'ब्रह्मज्ञान' शब्द में पुकारते हैं।

यह जो ब्रह्म की जानकारी है वह ब्रह्म ही है। ब्रह्म की ज्ञानकारी या 'परा विद्या' कहने के अर्थ में ब्रह्म ही है। पहले प्रकार की जानकारी (परा विद्या) ब्रह्म ही है।

सहायक है, इसका एकमात्र फल मोक्ष है। दूसरी जानकारी (अपरा विद्या) का लक्ष्य ब्रह्मोपासना है। इससे कर्म-समृद्धि होती है, सुख और कल्याण (अभ्युदय) प्राप्त होते हैं और धीरे-धीरे मुक्ति भी मिल सकती है (क्रममुक्ति)। पहली विद्या का विषय परब्रह्म है, दूसरी का अपरब्रह्म।

श्रुतियों के परिशीलन में स्पष्ट ही जान पड़ता है कि ऋषियों के मस्तिष्क में ब्रह्म के दो स्वरूप थे एक गुण, विस्नेपण, आकार और उपाधि से परे—निर्गुण, निर्विशेष, निराकार और निरुपाधि। पहला परब्रह्म है और दूसरा अपरब्रह्म। सगुण, सविशेष, साकार और सोपाधि। यह बात एकदम असंगत है कि एक ही वस्तु आपात दृष्टि से ऐसा जान पड़ता है कि यह बात एकदम असंगत है कि एक ही वस्तु एक ही साथ सगुण भी हो और निर्गुण भी, साकार भी हो और निराकार भी, सविशेष भी हो और निर्विशेष भी, सोपाधि भी हो और निरुपाधि भी। इसके उत्तर में वेदान्ती लोग कहते हैं कि ब्रह्म अपने-आपमें तो निर्गुण, निराकार, निर्विशेष और निरुपाधि ही है, परन्तु अविद्या या गलतफहमी के कारण, या उपासना के लिए हम उसमें उपाधियों या सीमाओं का आरोप करते हैं। वस्तुतः सोपाधिक ब्रह्म भ्रममात्र है, ठीक उसी तरह तो नहीं जिस तरह सीपी को चाँदी समझना भ्रममात्र भ्रम-मात्र है, असल में वह आर्यभट्ट है; फिर भी गलती से यदि कोई सीपी को चाँदी समझ ले तो भी सीपी सीपी ही रहेगी, चाँदी नहीं हो जायगी। इसी प्रकार निर्गुण और निरुपाधि ब्रह्म को जब हम गलती से सगुण और सोपाधि मान लेते हैं तब भी वस्तुतः हमी भ्रम में होते हैं, ब्रह्म तो निर्गुण और निरुपाधि मान लेते हैं तब भी ही बना रहता है। इसीलिए जो 'पर निर्गुण' ब्रह्म है, उसे श्रुतियाँ बार-बार इस प्रकार प्रकट करती हैं। "वह मोटा भी नहीं, पतला भी नहीं; छोटा भी नहीं, बड़ा भी नहीं; आकाश भी नहीं, स्नेह भी नहीं; छायायुक्त भी नहीं, अन्धकार भी नहीं; वायु भी नहीं, लोहित भी नहीं, स्नेह भी नहीं; इत्यादि (बृहदारण्यक 3-8-8); या "यह भी नहीं, वह भी नहीं,—नेति-नेति" (वही 2-3-6); या "वह शब्द-रहित, स्पर्श-रहित, स्पर्शरहित, व्ययरहित, रसरहित, गन्धरहित है" (कठ. 3-15), इत्यादि। किन्तु ये सभी बातें अतद्व्यावृत्ति रूप से कही गयी हैं, अर्थात् इस प्रकार के कथन का अर्थ यह है कि 'परब्रह्म' समस्त ज्ञात वस्तुओं, गुणों और विशेषणों से विलक्षण है। कबीरदास ने इस शैली का आश्रय करके भगवान् के विषय में अनेक पद गाये हैं।¹

भावरूप से कहने के लिए वेदान्ती लोग दो-तीन शब्दों का व्यवहार करते हैं। सर्वाधिक प्रचलित शब्द है, सत् और चित्। इन दो शब्दों से वेदान्ती बताना चाहते

1 बुल — तानक नाइ नीसान बाबा । ताना मरम न जाने कोई ।
भूप-विपा-गुण वार्क नाही । घट-घट अन्तर सोई ॥
वेद-विवर्जित भेद-निवर्जित पापरगुन्य ।
ग्यान-विवर्जित ध्यान-विवर्जित विवर्जित आस्थूल गुन्य ॥
भेद-विवर्जित भौध-विवर्जित विवर्जित उच्चैर्भक्त रूप ।
फहै कबीर तिरु-नोत्र-विवर्जित ऐसा तत् अनूप ॥—क. अं., पद 210

है कि 'ब्रह्म है' (सत्) और वह 'चैतन्यस्वरूप' (चित्) है। जिस प्रकार नमक के ढेले में बाहर से भीतर तक सर्वत्र नमकीनी ही नमकीनी है, उसी प्रकार ब्रह्म भी शुरु से आखिर तक केवल चैतन्य ही चैतन्य है। इन दो भावरूपों के अतिरिक्त एक और भावरूप भी परवर्ती वेदान्त-ग्रन्थों में महत्त्वपूर्ण स्थान अधिकार कर रहा है। वह है आनन्द। अर्थात् ब्रह्म आनन्दस्वरूप है। किसी-किसी पण्डित ने कहा है कि शुरु के ग्रन्थों में इस बात को इतना महत्त्वपूर्ण नहीं गमना गया है। शायद इसलिए कि यह दुःखाभाव का ही रूप है; क्योंकि श्रुति में ही कहा गया है कि व्यावहारिक रूप में ब्रह्म-भिन्न सब-कुछ दुःखरूप है (बृह. 3-4-2)। इसका अर्थ यह हुआ कि जो कुछ हम देख रहे हैं, ब्रह्म उससे भिन्न है और जो कुछ हम देख रहे हैं वह दुःखरूप है इसलिए ब्रह्म दुःखाभाव रूप है।

लेकिन श्रुति में ब्रह्म को और भी दो प्रकार से कहा गया है : (1) 'ब्रह्म सब-कुछ करनेवाला है, सब कामनाओं में भरा-भूरा है; सब रसों का ज्ञाता है, सुन्दर-गन्धमय है'... इत्यादि (छान्दोग्य 3-14); फिर "अग्नि इन्द्राग्नि ईश-सूर्य-चन्द्र आँखें हैं, दिशाएँ कान हैं"... इत्यादि। (मुण्डक 2-1-4)। इन वक्तों में स्पष्ट ही ब्रह्म में सीमाओं का और गुणों का आगोश गिना रहा है। वह हमें सिखा रहा है कि यहाँ लक्ष्य ज्ञान नहीं, उपासना है। ब्रह्म का हम प्रत्यक्ष स्पर्श-विश्लेष करके और सगुणरूप विचार करनेवाले का उद्देश्य ज्ञान नहीं है, उपासना करना है। ऐसा करने से मोक्ष या निःश्रेयस की प्राप्ति नहीं होती, बलुआ का कन्दूब नही प्राप्ति होती है। इससे स्वर्ग मिलता है, अमरत्व नहीं। श्रुति में ब्रह्म जगत्-ज्ञान के अधिकारी नहीं है, वे इस मार्ग में ब्रह्म के दर्शन के लिए मार्ग प्रदान करते हैं। (2) कभी-कभी ब्रह्म को श्रुति में 'छन्दोग-ब्रह्म', 'सुख-ब्रह्म', 'दिव्य-ब्रह्म', 'वासी' और 'वामन' आदि भी कहा गया है। ये सब ब्रह्म के अनेक नाम हैं जो ब्रह्म के अनेक रूपों को दर्शाते हैं।

गीता में भगवान् ने प्रकृति को अपने ही अधीन बताया है और कहा है कि मेरे द्वारा नियोजित होकर ही प्रकृति इस सचराचर सृष्टि को प्रसव करती है (गीता, 9-10)। वेद-वाह्य बौद्धादि सम्प्रदाय के लोग यह मानते हैं कि यह चेतन सत्ता साधना के द्वारा जब प्रकृति के बन्धनों से मुक्त होती है तो उसी प्रकार लुप्त हो जाती है जिस प्रकार दीपक की लौ, परन्तु इस बात में वे भी विश्वास करते हैं कि शरीर और इन्द्रियादि की अपेक्षा वह वस्तु अधिक स्थायी है। वह संकष्टों जन्म ग्रहण करने के बाद संकष्टों शरीरों और इन्द्रियों से युक्त हो लेने के बाद 'निर्वाण' की अवस्था को अर्थात् बुझ जाने की अवस्था को प्राप्त होती है।

साध्यशास्त्रियों के मत से पुरुष अनेक हैं और प्रकृति उन्हें अपने मायाजाल में बाँधती है। पुरुष विमुक्त चेतन-स्वरूप, उदासीन और शांता है। जब तक उसे अपने इस स्वरूप का ज्ञान नहीं हो जाता, तभी तक वह प्रकृति के जाल में फँसा रहता है। यह दृश्यमान जगत् वस्तुतः प्रकृति का ही विकास है। प्रकृति सत्त्व, रज और तम इन तीनों गुणों की साम्यावस्था का नाम है। सारे दृश्यमान जगत् को साध्यवादी प्रधानतः चार भागों में बाँटते हैं (1) प्रकृति, (2) प्रकृति-विकृति, (3) विकृति, (4) न-प्रकृति-न-विकृति। चौथा 'पुरुष' है जो न प्रकृति ही है और न उनका विकार ही (साध्यकारिका 3)। बाकी तीन में 'प्रकृति' तो अनादि ही है। प्रकृति से 'महान्' या 'बुद्धितत्त्व' उत्पन्न होता है, उससे 'अहंकार' और उससे पाँच 'तन्मात्र' (अर्थात् शब्द-तन्मात्र, स्पर्श-तन्मात्र, रूप-तन्मात्र, रस-तन्मात्र, गन्ध-तन्मात्र) उत्पन्न हुए हैं। एक तरफ तो महान् या बुद्धितत्त्व मूल प्रकृति का शिकार है और दूसरी तरफ अहंकार की प्रकृति भी है। इसी प्रकार अहंकार और पंच-तन्मात्र भी एक तरफ तो क्रमशः 'महान्' और अहंकार के विकार हैं और दूसरी तरफ क्रमशः पंच-तन्मात्र और पंचमहाभूतादिकों की प्रकृति भी है। यही कारण है कि साध्यशास्त्री इन्हें प्रकृति-विकृति कहते हैं। इस तरह महान्, अहंकार और पंच-तन्मात्र ये सात तत्त्व प्रकृत-विकृत हुए। इनमें पाँच ज्ञानेन्द्रियाँ (कान, त्वचा, आँख, रसना, नाक) और पाँच कर्मेन्द्रियाँ (हाथ, पाँव, जीभ, पायु, उपस्थ) हैं। इन दस इन्द्रियों, मन और पाँच महाभूतों (अर्थात् पृथ्वी, जल, तेज, वायु और आकाश) को विकृति कहते हैं। इन्हीं पचीस तत्त्वों से सारी सृष्टि बनी है। किन्तु वेदान्ती लोग प्रकृति और उनके विकार-स्वरूप 23 पदार्थों की स्वतन्त्र सत्ता नहीं मानते। उनका मत है कि वस्तुतः एक परब्रह्म ही वास्तविक सत्ता है। हम अज्ञानयुक्त इस नाम-रूपात्मक जगत् को वास्तविक समझने लगते हैं। जो हो, इस विषय में भारतीय दार्शनिकों में प्रायः कोई मतभेद नहीं कि आत्मा नामक एक स्थायी वस्तु है जो बाहरी दृश्यमान जगत् के विविध परिवर्तनों के भीतर से गुजरता हुआ सदा एकरस रहता है। ये सभी पण्डित स्वीकार करते हैं कि जब तक ज्ञान नहीं हो जाता, तब तक यह आत्मा जन्म-कर्म के बन्धन से मुक्त नहीं हो सकता। अब प्रश्न यह है कि यदि पुरुष या आत्मा उदासीन है या दुःख-सुख से परे है और चित्स्वरूप है, तो जन्म और कर्म के बन्धन में पड़ता कैसे है और

मृत्यु के बाद एक जन्म का कर्म-फल दूसरे जन्म में ढोकर ले क्योंकर जाता है ? जो निर्गुण है, उसे आधार बनाकर पाप और पुण्य के फल कैसे दूसरे जन्म में पहुँच जाते हैं । क्योंकि यह तो सभी मानते हैं कि कर्म-फल जड़ हैं, अतः उनमें इच्छा नहीं होती, इसलिए यह तो साफ प्रकट है कि इच्छापूर्वक आत्मा का पीछा नहीं कर सकते । फिर यह कैसे सम्भव है कि इस जन्म का कर्म-फल दूसरे जन्म में मिलता ही हो ? सीधा जवाब यह है कि ईश्वर इस व्यवस्था को इस ढंग से चला रहा है, परन्तु यह उत्तर युक्तियाँ दी दासैनिकों को पसन्द नहीं है । वे उसका और कोई कारण बताते हैं । देखा जाय, यह बात कैसे सम्भव होती है ?

इस प्रश्न का उत्तर देने के लिए शास्त्रकारों ने लिङ्ग-शरीर की बात बतायी है । यह तो निश्चित है कि आत्मा एक शरीर से दूसरे में संक्रमित होता है । गीता में भगवान् ने कहा है कि जिस प्रकार मनुष्य पुराने वस्त्र को छोड़कर नया धारण करता है, उसी प्रकार आत्मा जीर्ण शरीर को त्यागकर नवीन शरीर धारण करता है (गीता 2-22) । इसी प्रकार बृहदारण्यक उपनिषद् में बताया गया है कि जोंक जिस प्रकार एक तृण से दूसरे पर जाते समय पहले अपने शरीर का अगला हिस्सा रखती है और फिर बाकी हिस्से को खींच लेती है, उसी प्रकार आत्मा पुराने शरीर को छोड़कर नये शरीर में प्रवेश करता है (बृहदारण्यक 4-43) । इसमें केवल इतना ही जाना जा सकता है कि आत्मा स्वयं ही दूसरे शरीर में प्रवेश करता है, पर उदाहरण से सिद्धान्त निकालना ठीक नहीं, क्योंकि उदाहरण केवल क्रिया के एक अंश के लिए ही प्रयुक्त होता है । उपनिषदों में बार-बार कहा गया है कि आत्मा के साथ सूक्ष्म या लिङ्ग-शरीर भी जाता है । बृहदारण्यक में बताया गया है कि यह आत्मा विज्ञान, मन, प्राण, श्रोत्र, पृथ्वी, जल, वायु, आकाश, तेजस्, अति-तेजस्, काम, अकाम, क्रोध, अक्रोध, धर्म और अधर्म इत्यादि सब-कुछ लेकर निर्गत होता है । यह जैसा करता है, वैसा ही फल पाता है (बृहदारण्यक 4-4-5) । इसका अर्थ यह हुआ कि आत्मा के साथ-ही-साथ समस्त धर्माधर्म तथा तन्मात्रगत बंधे होते हैं । सात्त्विकारिका (40) में करीब-करीब इन सभी बातों को एक शब्द में 'लिङ्ग-शरीर' कहा गया है । बताया है कि प्रकृति के विकार-स्वरूप तेईस तत्त्वों में अन्तिम पाँच तो अत्यन्त स्थूल हैं, बाकी अठारहो तत्त्व मृत्यु के समय पुरुष के साथ-ही-साथ निकल जाते हैं । जब तक पुरुष ज्ञान प्राप्त किये बिना मरता है, तब तक ये तत्त्व उसके साथ-साथ चले होते हैं । अब, यह तो स्पष्ट ही है कि इन अठारह तत्त्वों में से प्रथम तेरह अर्थात् बुद्धि, अहंकार, मन और दसो इन्द्रिय तो प्रकृति के गुण-मात्र हैं, उनकी स्थिति के लिए किसी ठोस आधार की जरूरत है । वे बिना आधार रह ही नहीं सकते । वस्तुतः पंचतन्मात्रों को मृत्यु के समय आत्मा का अनुसरण करते जो बताया गया है, वह इसीलिए कि वे तन्मात्र उक्त तेरह तत्त्वों को बहन करने का सामर्थ्य रखते हैं—ये अपेक्षाकृत ठोस हैं । जब तक मनुष्य जीता होता है, तब तक तो उसका स्थूल शरीर इन गुणों का आश्रय होता है, पर जब वह मर जाता है तब पंचतन्मात्र ही इन गुणों के वाहक होते हैं (सांख्यकारिका 41) । उपनिषदों

मे इसी बात को और ढंग से कहा गया है। इनके अनुसार प्रकृति या माया कोई स्वतन्त्र वस्तु नहीं है, केवल ब्रह्म या आत्मा का ही नाम रूपात्मक स्वरूप है। बदलनेवाली वस्तु नाम और रूप है और स्थिर शाश्वत वस्तु आत्मा है, ठीक उसी प्रकार जिस प्रकार हार, अँगूठी, कंकण आदि में बदलनेवाली वस्तु नाम और रूप है, पर स्थिर वस्तु सोना है। नाम-रूप का आवरण सर्वत्र एक-सा ही नहीं है। कहीं वह गाढा है, कहीं पतला। इसके भी नाना स्तर हैं। जड़ है, चेतन है; फिर चेतन की भी लाखों योनियाँ हैं। इन सब योनियों में मनुष्य-योनि श्रेष्ठ है। आत्मा के दो आवरण हैं। पहला आवरण तो धुँस-शोणित-निर्मित शरीर है। इसी को उपनिषदों में अन्नमय-कोप कहा गया है। दूसरा आवरण अधिक सूक्ष्म है। उसमें क्रमशः प्राणमय, मनोमय, ज्ञानमय और आनन्दमय कोप हैं (तैत्तिरीय 2,1,5,3,2,6)। इसका अर्थ यह है कि स्थूल शरीर की अपेक्षा प्राण सूक्ष्म है, उनकी अपेक्षा मन, उनकी अपेक्षा बुद्धि और इन सबकी अपेक्षा सूक्ष्म आत्मा है। भगवान् ने गीता में कहा है कि इन्द्रियगण पर (सूक्ष्म) हैं, पर इनसे भी सूक्ष्म मन है और उससे भी सूक्ष्म बुद्धि है और इस बुद्धि से भी सूक्ष्म जो कुछ है, वही वह (आत्मा) है (गीता 3,42)। स्थूल अन्नमय कोप को छोड़कर बाकी जो सब कोप है उन्हें, इन्द्रियों और पंचतन्मात्रों को वेदान्ती लोग सूक्ष्म या लिङ्ग-शरीर कहा करते हैं। जब मनुष्य के बाद स्थूल देह में आत्मा का विच्छेद हो जाता है, तब भी लिङ्ग-शरीर से उसका छुटकारा नहीं होता। गीता में कहा गया है कि आत्मा उसी प्रकार प्रकृतित्व मन और पाँच ज्ञानेन्द्रियों को छोड़कर अपने साथ ले जाता है, जिस प्रकार वायु पुष्पादि आश्रय से गन्ध को (गीता 15, 7-8)। इस प्रकार शास्त्रकारों का सिद्धान्त है कि मृत्यु के बाद आत्मा के साथ-ही-साथ एक लिङ्ग-शरीर जाता है, जो समस्त कर्मफल-आत्मक संस्कारों को साथ ले जाता है। इस लिङ्ग-शरीर में जिन जगत्-तत्त्वों का समावेश है, उनमें बुद्धि-तत्त्व ही प्रधान है। वेदान्ती लोग जिसे 'कर्म' कहते हैं, उसी को सांख्यवादी बुद्धि का 'व्यापार', 'धर्म' या 'विकार' कहते हैं। इसी को सांख्यकारिका में 'भाव' कहा गया है। जिस प्रकार फूल में गन्ध और कपड़े में रंग लगा रहता है, उसी प्रकार यह 'भाव' लिङ्ग-शरीर में लगा रहता है (सांख्यकारिका 40)।

यह कह सकना कठिन है कि यह जगत् कब उत्पन्न हुआ था अर्थात् इस नाम-

1. वेदान्त में कई प्रकार से यह बात बतायी गयी है। कहीं इसके ये सत्त्व अवयव बताये गये हैं : पाँच ज्ञानेन्द्रियाँ, पाँच कर्मेन्द्रियाँ, बुद्धि, मन और पाँच प्राण (वेदान्त-सार 13)। फिर आठ पुरियों का उल्लेख है। यह पुण्येष्टक ही लिङ्ग-शरीर बताया गया है। आठ पुरियाँ ये हैं : (1) पाँच ज्ञानेन्द्रिय, (2) पाँच कर्मेन्द्रिय, (3) मन, बुद्धि, अहंकार, चित्त, (4) प्राण, (5) पाँच भूत-गूढम या तन्मात्र, (6) जलियाँ, (7) काम, (8) कर्म (गुणेश्वरचरण का 'पञ्चीकरण वास्तिक' 32-37)। इनका और अन्य विधानों का गायत्रीस्य रामनिर्य-निर्दिष्ट वेदान्तसार (13) की विद्वन्मनोरंजनी टीका में देkhना चाहिए।

रूपात्मक जड़-जगत् की स्थिति कब से है। यह अनादि है, इसलिए यह कर्म-प्रवाह भी अनादि है। बृहदारण्यक उपनिषद् में नाम और रूप के साथ कर्म की भी गणना है (बृहदारण्यक 1, 6-1)। वेदान्ती लोग यद्यपि इसे सांख्यवादियों की भाँति स्वतन्त्र तत्त्व नहीं मानते, तथापि कर्म-प्रवाह को तो अनादि मानते ही हैं। आत्मा को जब अपनी और प्रकृति या माया की वास्तविक सत्ता का ज्ञान हो जाता है, तभी वह कर्म-बन्ध से मुक्त हो जाता है। भगवान् ने गीता में कहा है कि ज्ञान की अग्नि समस्त कर्मों को भस्मसात् कर देती है और ज्ञान से बढ़कर कोई वस्तु पवित्र नहीं है (गीता 4-37-28)। उपनिषदों में ब्रह्म को सत्य-स्वरूप और आनन्द-स्वरूप कहा गया है। (तैत्तिरीय 3, 1; बृहदारण्यक 3-6-22)। ऐसा मानने के कारण समूचा हिन्दू-साहित्य ज्ञान को एक विशेष दृष्टिकोण से देखता है। वह यह नहीं मानता कि ज्ञान की प्राप्ति में मनुष्य नित्य अग्रसर होता जा रहा है, उसकी दृष्टि में चरम ज्ञान अपने-आपमें ही है। यद्यपि ज्ञान अनन्त है, पर उनका अपना वास्तविक रूप भी वैसा ही है। इसलिए चरम और अनन्त ज्ञान को पाना असम्भव तो है ही नहीं, उसके साध्य के भीतर ही है। हिन्दू-साहित्य में इसीलिए नित्य नवीन ज्ञान के अनुसन्धान के प्रति एक प्रकार की उदासीनता का भाव है। वह उस विद्या को विद्या ही नहीं मानता जो भुक्ति का कारण न हो,¹ जो मनुष्य को कर्म-बन्धन से छुटकारा न दिला दे। इस बात में भी सारे हिन्दू-साहित्य को प्रभावित किया है।

शास्त्रकारों ने कर्म को समझने के लिए कई प्रकार के भेद किये हैं। 'मनुस्मृति' में कहा गया है कि कायिक, वाचिक और मानसिक—ये तीन प्रकार के कर्म हैं और उनकी गति भी उत्तम, मध्यम और अधम भेद से तीन प्रकार की होती है (मनु. 12-3)। शातातप में सैकड़ों प्रकार के पापों, उनके फलस्वरूप प्राप्त होनेवाले रोगों का उल्लेख किया है और उनके प्रायश्चित्त का भी विधान किया है। पुराणों में कर्मविपाक के विषय में बहुत-कुछ कहा गया है। गरुडपुराण में विस्तृत रूप से अनेक कर्म और तज्जन्य प्राप्त फलों का उल्लेख है। शास्त्रों में साधारणतः तीन प्रकार के कर्म बताये गये हैं : संचित, प्रारब्ध और क्रियमाण। मनुष्य ने जो कुछ कर्म किया है, उसे 'संचित कर्म' कहते हैं। जिस पुराने कर्म के फल को वह भोग रहा है उसे 'प्रारब्ध कर्म' कहते हैं। जो कुछ वह नये सिरों से करने जा रहा है, उसे 'क्रियमाण कर्म' कहते हैं। ज्ञान होने पर संचित कर्म तो नष्ट हो जाते हैं, पर प्रारब्ध कर्म को भोगना ही पड़ता है। ज्ञान की अग्नि से संचित कर्म जलकर दग्ध बीज की तरह निष्फल हो जाते हैं और ज्ञानी प्रारब्ध कर्मों के संस्कारवश उसी प्रकार शरीर धारण किये रहता है, जैसे कुम्हार का चलाया हुआ चक्र दण्ड उठा लेने पर भी वेगवश कुछ देर चलता रहता है (सांख्यकारिका 67)। इन बातों में स्वर्ग और नरक के विचार भी सम्मिलित हैं। कर्मबन्ध के दार्शनिक रूप के साथ स्वर्ग-नरक के पौराणिक विचारों का सामंजस्य भी किया गया है। साधारणतः पुण्य कर्म से आत्मा का कुछ

दिन तक स्वर्ग में रहना और फिर पुण्य क्षीण होने पर मर्त्यलोक में आ जाना (गीता 9, 20-21) और इसी तरह पाप-भोग के लिए कुछ दिन नरक में जाना और भोग लेने के बाद फिर मर्त्यलोक में आ जाने की बात भी कही गयी है। सांख्यकारिका में बताया गया है (सा 41) कि धर्म (पुण्य) के द्वारा ऊर्ध्वगमन, अधर्म (पाप) के द्वारा अधोगमन होता है। ज्ञान से मोक्ष और अज्ञान से बन्धन होता है। महा-भारत में एक विचित्र बात बतायी गयी है (स्वर्गरोहण पर्व 3, 14) कि जो आदमी अधिक पुण्यशाली होता है, वह पहले अपने स्वल्प पापों को भोगने के लिए नरक में जाता है और फिर स्वर्ग में; और जो आदमी अधिक पापी होता है, वह इसी प्रकार अपने स्वल्प पुण्यों को भोगने के लिए पहले स्वर्ग में जाता है और फिर नरक में। कुछ विद्वानों का विचार है कि स्वर्ग-नरक-विचार और मोक्ष-विचार, ये दोनों दो जाति के भारतीय मनीषियों की चिन्ता के परिचायक हैं। पहले विचार वैदिक ऋषियों के है और दूसरे वेद-बाह्य आर्येतर मुनियों के। उपनिषद् काल में ये दोनों विचार मिलने शुरू हुए और काव्य-काल में पूर्ण रूप से मिलकर एक जटिल पर-लोक-व्यवस्था में परिणत हो गये।

यह त्रिगुणात्मिका प्रकृति ही माया है। पर जो माया चैतन्य-रूप ब्रह्म को ईश्वर-रूप में प्रकट करती है वह सत्त्व-गुण-प्रधान है, अर्थात् उसमें रजोगुण और तमोगुण का प्रायः अभाव है। कुछ वेदान्ती आचार्य प्रकृति को दो प्रकार की मानते हैं विशुद्ध सत्त्वप्रधान और अविशुद्ध सत्त्वप्रधान। पहली को 'माया' कहते हैं, दूसरी को 'अविद्या'। पहली ईश्वर की उपाधि है, दूसरी जीव की (पंचदशी 1, 15-16)। इसलिये कहा जा सकता है कि माया ही संसार को चला रही है, क्योंकि मायोपाधिक चैतन्य ही ईश्वर है। इसी भाव को लक्ष्य करके कबीरदास ने कहा था कि यह रघुनाथ की माया ही है जो शिकार खेलने निकली है और साम्प्रदायिक जालों में फँसाकर मुनि, पीर, जैन, जोगी, जंगम, ब्राह्मण और संन्यासी को मार रही है।¹ स्पष्ट ही प्रतीत होता है कि कबीरदास का यहाँ 'रघुनाथ' से तात्पर्य वेदान्तियों के परब्रह्म से है। परन्तु कबीरदास के पदों से जान पड़ता है कि उन्होंने 'माया' को 'अविद्या' से अलग करके नहीं देखा। वेदान्त-ग्रन्थों में माया और अविद्या की एकात्मकता के पोषक वाक्य बहुत-से मिल सकते हैं। सो माया ही कबीरदास

1. तू माया रघुनाथ की खेला चली अहेडे ।
 धतुर चिकारे चुनि चुनि मारे कोई न छोड़्या नेडे ।
 मुनिवर पीर दिगम्बर मारे जतन करता जोषी ।
 जगल-महि के जंगम मारे तूर फिर बनवन्जी ।
 वेद पढ़वा ब्राह्मण माया सेवा करता स्वामी ।
 अरथ करता बिसर पछाड़्या तूर फिर भीमती ॥
 सापित कै तू हस्ता-करता हरिमगन की बेरी ॥
 दास कबीर राम के सरले ज्यूं सागो लू तोरी ॥

के मत से जीवों को भरमा रही है। वही उन्हें भी भुलवाने पहुँची थी। कबीर ने होशियारी से जवाब दिया था कि 'माया वहन, तू यहाँ से चली जा, कबीर फँसने-वाला जीव नहीं है। तुझे तो पाट-पटम्बर चाहिए और बेचारा कबीर कमीनी जाति का जुलाहा है।' माया सहज ही छोड़ने की नहीं। उसने जवाब दिया, 'भई, मैं तो अपना काम करती ही जाऊँगी। अपने साहब को मुझे लेखा तो देना ही पड़ेगा।' कबीर बोले, 'माया रानी, पत्थर नहीं भीज सकता। कबीर नहीं डिगेगा। जिस मच्छ की तू मच्छी है वह मेरा रखवाला है। जरा भी तेरी ओर नजर डालूँ तो वह माराज हो जाय। तू और जगह जा।'¹

और भी आगे बढ़कर कबीर-पन्थ में एक और अध्याय जोड़ा गया था। निरजन-विषयक विचार हम देख चुके हैं। माया इसी निरंजन की शक्ति है। ब्रह्माण्ड में जो माया है, पिण्ड में वही कुण्डलिनी है। कुण्डलिनी का ही नाम माया है, आद्याशक्ति है, नागिन है, ठगिनिया है, और भी कई नाम हैं। इसी नागिन का फुफकार प्रणव है। इसी तरह ब्रह्माण्ड में जो वस्तु निरजन है, वही पिण्ड में मन है। इसी को 'नाग' कहते हैं। इसी 'नाग' और 'नागिन' ने मिलकर यह सारा प्रपंच खड़ा किया है। इसी नागिन की जहरीली फुफकार जो प्रणव है उसकी उपासना में दुनिया भटक रही है। इन्हे जो मार सकता है वही विजयी होता है (कबीर मन्मूर, पृ. 625)।

जैसा कि ऊपर कहा गया है, यह कबीर-पन्थ का नया अध्याय है, क्योंकि कबीरदास के पदों में ओंकार या प्रणव की महिमा खूब गायी गयी है। ज्ञान-चौतीसा के आरम्भ में ही जो यह बताया गया² है कि ओंकार का जप तो सभी करते हैं, पर उसका मर्म विरला ही कोई जानता है, उसका सीधा-सादा अर्थ यही है कि लोग बिना समझे-बूझे, ऊपर मन से या दिखावे के लिए इसका जाप करते हैं। पर इस पद के साम्प्रदायिक व्याख्याकार 'मर्म' शब्द का दूसरा ही अर्थ कर लेते हैं। 'मर्म' का वास्तविक अर्थ महिमा नहीं, बल्कि वास्तविक 'जहरीलापन' है! टीकाकार क्या नहीं कर सकते?

कबीरदास ने माया के सम्बन्ध में जो कुछ कहा है, वह वस्तुतः वेदान्त द्वारा निर्धारित अर्थ में ही। खूब सम्भव है कि कबीरदास ने भक्ति-सिद्धान्त के साथ ही माया सम्बन्धी उपदेश भी रामानन्दाचार्य से ही पाया था, इसीलिए वे बराबर भक्त को माया-जाल से अतीत समझते हैं। यहाँ इतना और कह रखा जाय कि कबीरदास के 'निर्गुण ब्रह्म' में 'गुण' का अर्थ सत्त्व, रज आदि गुण हैं, इसलिए 'निर्गुण ब्रह्म' का अर्थ वे निराकार निस्सीम आदि समझते हैं, निर्विषय नहीं।

ऊपर की चर्चा पर से यदि किसी नतीजे तक पहुँचा जा सकता है तो वह यही

1 क. प्र., पद 270

2 वो ओंकार आदि जो जानै। निर्विक्र मेदै ताहि सो मानै ॥

वो ओंकार कहे सब कोई। बिहि बहु लखा सो बिरल होई ॥—'बीबर', ज्ञानचौतीसा-1

है कि (1) आचार्य रामानन्द ने अपने शिष्यों को किसी वेदान्तिकवाद का बन्धन नहीं लगाया था। वे स्वयं यद्यपि विशिष्टाद्वैतवादी थे, पर अद्वैतवादी भक्तिग्रन्थों को बड़े सम्मान की दृष्टि से देखते थे। उनके लिए भक्ति ही बड़ी चीज थी, फिर चाहे वह निर्गुण की हो या सगुण की, द्वैत-भाव से हो या अद्वैत-भाव से। (2) उनकी उपदिष्ट भक्ति भिन्न-भिन्न रुचि, विद्या और संस्कारवाले शिष्यों में नाना रूप में प्रकट हुई, और (3) कवीरदास के पदों से, जैसा कि हम देखेंगे, एकेश्वरवाद, विशिष्टाद्वैतवाद, अद्वैतवाद, द्वैताद्वैतविलक्षणवाद आदि कई परस्परविरोधी मतों के समर्थन हो सकते हैं पर इस विरोध का कारण कवीरदास के विचारों की अस्थिरता नहीं है बल्कि यह है कि वे भगवान् को अनुभवकगम्य और निश्चिन्ता-तीत तथा समस्त ऐश्वर्यों और विभूतियों का आधार समझते थे। इसलिए लौकिक दृष्टि से जो बातें परस्परविरोधी दीखती हैं, अलौकिक भगवत्स्वरूप में सब घट जाती हैं। यह बात भक्ति की दुनिया में नयी नहीं है। भक्त लोग एक ही साथ भगवान् के लिए कई परस्परविरोधी विशेषणों का व्यवहार करते हैं। 'लघुभागवत'-मृत' (पृ. 317) में बताया गया है कि प्राकृत विशेषणों से भगवान् के अचिन्त्य रूप का बोध पुष्कर है। यही कारण है कि उनमें ऐसे अनेक विशेषणों का प्रयोग किया जाता है जो लौकिक दृष्टि से परस्परविरोधी जँवते हैं। इस अन्तिम बात की विवेचना करने का अद्यपर हम आगे के अध्याय में भी पायेंगे।

निर्गुण राम

कई बार कवीरदास के आलोचकों ने आश्चर्य प्रकट किया है कि उन्होंने निर्गुण राम की उपासना कैसे बतायी। वेदान्त-ग्रन्थों में ब्रह्मज्ञान के कई प्रकार के अधिकारी बताये गये हैं। उत्तम अधिकारी ब्रह्म के चैतन्यमय स्वरूप की उपलब्धि करके जीते-जीते मुक्त हो जाता है, अर्थात् ज्ञान प्राप्त होने के बाद यद्यपि उसका शरीर कुछ दिनों तक आहार, निद्रा आदि विकारों का वशवर्ती रहता है पर वस्तुतः उसका आत्मा छुटकारा पा गया होता है। जिस प्रकार कुम्हार का चक्का डण्डे के घूर्णन-वेग के हटा लेने पर भी पुराने वेग के कारण कुछ और देर तक घूमता है उसी प्रकार उसका आत्मा मुक्त हो गया होता है। "जाग्रत, स्वप्न और सुषुप्ति इन तीन अवस्था-रूप जो माया है वही त्रैलोक्य का कारण है। जो कुछ दिख रहा है, वह सभी इस माया के कारण। किन्तु, परब्रह्म के दर्शन के बाद माया की मरीचिका जाती

रहती है और जगत् असत्य भासने लगता है। सकल-वस्तु-स्वरूप वह परब्रह्म नाम रूप और क्रिया से रहित है। किन्तु जो इस जगत् की माया के बल से सृष्टि करता है वह ईश्वर है। वही ईश्वर सब-कुछ में प्रविष्ट हो रहा है" ('आत्मज्ञान' 4-5)। उत्तम अधिकारी इस तत्त्व को धर्म-धर्म-नियम-संयमादि के अभ्यास के द्वारा आयत्त कर लेता है (पंच 9-20), परन्तु बुद्धि की अत्यन्त मन्दता के कारण या साधनों के अभाववश जो व्यक्ति उत्तम अधिकारी नहीं हो सकता, वह क्या करे? क्या वह सगुण की ही उपासना करे और 'परं निर्गुण ब्रह्म' की आशा छोड़ दे? पंचदशी में विद्यारण्य स्वामी ने उत्तर में कहा है कि नहीं, वह निर्गुण तत्त्व की उपासना करे। यदि कहो कि जो वाणी और मन के गोचर है ही नहीं उसकी उपासना कैसे हो सकती है, तो उल्टे तुम्हीं से प्रश्न किया जा सकता है कि जो वस्तु वाणी और मन के परे है, अर्थात् जिस तक न तो वाणी पहुँच पाती है और न मन, उसका अनुभव भी तो सम्भव नहीं है, उसका ज्ञान लेना भी तो सम्भव नहीं दीखता। फिर यदि यह सम्भव है तो उपासना क्यों सम्भव नहीं है? विद्यारण्य स्वामी के कथन में ही कबीर के आलोचकों का उत्तर पाया जा सकता है, क्योंकि उन्होंने अत्यन्त स्पष्ट भाषा में कहा है कि निर्गुण ब्रह्मतत्त्व की उपासना असम्भव नहीं है (9, 55)।

कुछ साम्प्रदायिक पण्डितों की ओर से इस प्रकार के 'रहस्योद्घाटन' का दावा किया गया है कि सन्त-मत के प्रवर्तक आदिगुरु कबीर साहब के विचार हैं कि जो मन्दाधिकारी सत्यबुद्धि के अभाव में आत्म-विचार नहीं कर सकता, वह निर्गुण ब्रह्मोपासना भी नहीं कर सकता, क्योंकि महाकाव्यजन्य परोक्षज्ञान से होनेवाली ब्रह्मोपासना मन की कल्पना है। इस कारण उससे हृदय के विकार अहंकारादि की निवृत्ति नहीं हो सकती, प्रत्युत महा अहंकार की उत्पत्ति होती है जो कि वासना-वाले मन्दाधिकारियों को हानि पहुँचा सकती है। जो हृदय वासना-पंकित है, उसमें ब्रह्मदेव की प्रतिष्ठा किस प्रकार हो सकती है? अतः विकारों को दूर करने के लिए भी विषयानित्यता और परिणाम-विरसता (अर्थात् विषय अनित्य है और परिणाम में विरस है) इत्यादिक विचार ही उपयुक्त हैं। कामनादिक विकारवाले पुरुष पूर्वोक्त विचार के बिना ब्रह्मोपासना से आत्मसाक्षात्कार नहीं कर सकते, अतः विकार-निवृत्ति के लिए विचार करने की अनुमति सद्गुरु ने इस प्रकार दी है:

कह विचार जिहि सब दुख जाई । परिहरि भूठा बेर सगई ॥

1. अत्यन्तबुद्धिमान्वादा सामग्रया वाप्यमभयान् ।

यो विचार न लभते ब्रह्म बोधायोन् शोचिनाम् ॥

निर्गुण ब्रह्मतत्त्वस्य न ह्यपास्तेरसंभवः ।

सगुण ब्रह्मजीवात् प्रत्यभावृत्तिसंभवात् ॥

अवाङ्मनसगम्यं तन्मोपास्यामिति चेत्तदा ।

अवाङ्मनसगम्यस्य वेदनं न च संभवेत् ॥

वागाद्यगोचराकारमित्येवं यदि वेत्स्यमी ।

वागाद्यगोचराकारमित्युपासीनो नो कुतः ॥—पंच. 9, 54-57

और

भव अति गरुआ दुग-गरि भारी । कद जिय जतन जो देखु विचारी ॥
तथा मरा-मोट जिन्ह नहि परसाया । चहत लाभ तिन्ह मूल गँवाया ॥
इत्यादि ।

वस्तुन यम-नियमादि अनुष्ठापूर्वक किये जानेवाले संसारानित्यादि विचार से
मन्य-शुद्धि हो जाने पर ब्रह्मोपासना की आवश्यकता नहीं रहती ।
इस प्रसंग में विचारण्य स्वामी के इस मंत्र पर शंका प्रकट की गयी है :

यावच्चिन्त्यस्वरूपत्वाभिमानः स्वस्य जायते ।
तावच्चिन्त्य परचान्च तथैवामृति धारयेत् ।² — पंच. 9-78

इस देश में विचारण्य स्वामी के भक्तों और समर्थकों की कमी नहीं है। वे
विद्वान् और समर्थ भी हैं। निश्चय ही वे इस शंका का जवाब दे लेंगे। हमें यहाँ उस
उलझन में पड़ने की कोई जरूरत नहीं है। पर कबीरदास के नाम पर प्रचलित पदों
और सात्वियों का सीधा-सादा अर्थ करने पर हम इस नतीजे पर पहुँचते हैं कि
निस्मन्देह कबीरदास ने आत्म-विचार को बहुमान दिया है, पर जो लोग उसके
अधिकारी नहीं हैं उनके लिए 'निर्गुण राम' के जपने का उपदेश भी दिया है। निर्गुण
राम के जप का अर्थ वही है जो महावाक्यों के चिन्तन का अर्थ है। नाम-जप का
महावाक्य-चिन्तन से इतना अन्तर जरूर है कि नाम-जप करनेवाला जहाँ विचार से
विलकुल दूर रह सकता है, वहाँ महावाक्यों का मनन करनेवाला किसी-न-किसी
कोटि के विचार में लगा ही रहेगा। महावाक्यों का मनन करनेवाला किसी-न-किसी
होने का मतलब ही यह है कि अपने को ब्रह्म समझते रहने का अभ्यास करना।
हमने पहले ही लक्ष्य किया है कि कबीरदास 'भाई' सम्बोधन के द्वारा साधारण
सांसारिक जीवों को सम्बोधन करते हैं और उसे अपना व्यक्तिगत उपदेश देते हैं—
है भाई, निर्गुण राम का जप करो। अविवर्ति की गति सखना सहज नहीं है
(तुल.—अवाङ्मानसगम्यस्य वेदनं न च समवेत्—पंच. 9-56)। वेद और पुराण,
स्मृति और व्याकरण, शेष, गरुड़ और कमला भी जिसे नहीं जान सके (उसे जानने
की चेष्टा करना साहस का कार्य है) सो, कबीरदास की सलाह है कि हरि की छ.या

1. विचार., पृ. 21-23

2. उपनिषदों में 'मैं ही ब्रह्म हूँ' (बृह. 4-10), 'बड़ तू हा है' (छान्दोग्य, 6-7-8) आदि महा-
वाक्यों से ब्रह्म के साथ जीव की अभिन्नता बतायी गयी। यह अभिन्नता जानने की चीज
है। ज्ञान से ही वह प्राप्त होती है। पर जो व्यक्ति इस ज्ञान को प्राप्त नहीं कर सका है
उसके लिए यह विधान किया गया है कि वह तब तक इस महावाक्यों का मनन करता हुआ
अपने को ब्रह्म से अभिन्न समझने का प्रयत्न करता रहे जब तक कि उसे अपने में ब्रह्मत्व का
अभिमान (—मानना) न हो जाय। उस उद्धरण में इसी विचार का विशेष किया गया है।

पकड़ो—उन्हीं की शरण में जाओ ।¹ अरे ओ पगले, भूला-भूला क्यों फिर रहा है ? कामनाओं का त्याग कर, हरि का नाम जप, वही अभयपद का दाता है, कबीरा कोरी की यह बात गाँठ बाँध ले ।² इस राम के साथ विषयो का कुछ अग्नि-तृण का-सा सम्बन्ध है । यह कहना कि पहले वामनाएँ हट जायें तभी राम आयेंगे, तो 'वामना-पंक्तिन हृदय में ब्रह्मादेव की प्रतिष्ठा' सम्भव नहीं है, विषयों को राम से ऊपरदस्त समझने के समान है । कम-से-कम कबीरदास वासना को राम की अपेक्षा ऊपरदस्त मानने को तैयार नहीं थे । एक बार उनके राम—उनके निर्गुण ब्रह्म जिसके हृदय में आ जाते हैं, वह अनायास ही भक्ति-बुद्धि पा जाता है । लालच और विषय-रस में आपादमस्तक डूबे हुए व्यक्तियों से वे सलकारते हुए कहते हैं कि 'भाई, तरे यही जिन्होंने राम-रस का आस्वादन किया । वक्रवादी तो डूब मरे, क्योंकि उन्होंने राम को कभी याद ही नहीं किया ।³ ए मेरे मन, तू अविनाशी हरि का भजन कर । उन्हें छोड़कर और कहीं न जा । अगर तू विषय-रूप दीप के पास फिर रहा है तो निश्चय मान कि तू पतिगा होकर जल जायगा । जिस प्रकार भ्रमरी के ध्यान में भगन कीट खुद भी भ्रमरी बन जाता है, उसी प्रकार तू राम-नाम में ऐसी ली सगा कि स्वयं राममय हो जा (तुल.—पंचदशी 9 । 78) । देख भाई, यह ससार बड़ा गुरु-गम्भीर है, इस ससार-सागर में चारों ओर विकार की लहरें तरंगायित हो रही हैं, तुझे आर-पार कुछ भी नहीं सूझता । अरे ओ मेरे मनसाराम, इच्छा के इस अपार भवसागर के लिए एकमात्र नैया राम है । बाबा, उसी की शरण जा, फिर देन यह महान् ससार-समुद्र बछड़े के खुर के समान छोटा हो जाता है कि नहीं ।'⁴

- 1 निर्गुण राम जगह रे भाई । अविनाश की गति लखी न जाई ॥
चारि बेश जाके सुमन पुराना । नो ध्याकरना भय न जाना ॥
सैननाग जाके गूढ गमाना । बरन-कैबला कैबला नहि जाना ॥
कहै कबीर जाई भेई नाही । निज जन बँडे हरि की छाही ॥—क. प्र., पद 49
- 2 परिहरि काम रान कहि बोरे सुनि निख बन्धू मोरी ।
हरिको नाव अर्धपददाता बहै कबीरा कोरी ॥—क. प्र., पद 346
- 3 रमता राम गुन रमि रम पीजै । गुन अतीत निरपोषिग पीजै ॥
निरगुन ब्रह्म क्यो रे भाई । जा सुमिरत मुधि-बुधि-मनि पाई ॥
निप सजि राम न अति अभागे । का बूढ़े सानव के मागे ॥
ते सब निरे रामरसस्वादी । कहै कबीर बूढ़े बहदारी ॥—क. प्र., पद 373
- 4 अब कहूँ राम नाम अविनाशी । हरि तजि निराग बन्धु न जानी ॥
जहाँ जाहूँ तहाँ होहूँ पतया । अब तजि बन्धु गुरु न जानी ॥
राम-नाम ली लाय सुलीन्हा । भ्रमा कीज बन्धु न जानी ॥
भव अति गरुडा दुख करि भाई । किरिय गुरु बूढ़े बहदारी ॥
मन की बात है बहरि विराग । मुक्ति नहि बूढ़े न जानी ॥
साखी-इच्छा के भव-नामई, ब्रह्म-गुरु जानी ॥
कहे कबीर हरि-गुरु बन्धु, ब्रह्म-गुरु न जानी ॥—क. प्र., पद 20

राम के इस परम प्रसाद और अनुग्रह की याद दिलानेवाले पद में क्या यही कहा गया है कि वासना-पकित हृदयवाला मन्दाधिकारी, जिसे विशाल भव-समुद्र में आर-पार कुछ भी नहीं दिखायी दे रहा, जो चारों ओर तरंगामित विषय-बीच को देखकर हतबुद्धि हो रहा है, निर्गुण उपासना का पात्र नहीं है? बल्कि उल्टे इस पद में क्या यह नहीं बताया गया कि अज्ञानपूर्वक ध्यान करनेसे भी आदमी परमपद पा लेता है? आखिर कीट-भ्रमरी का प्रसिद्ध उदाहरण इसी बात को बताने के लिए ही तो प्रयुक्त होता है। फिर यह क्या आश्चर्य का विषय नहीं है कि इस पद को उपासना के प्रत्याख्यान में प्रमाणस्वरूप पेश किया गया है? कबीरदास ने राम-नाम की अपरम्पार महिमा-वर्णन के प्रसंग में द्विघारहित भाषा में कहा है कि गणिका और अजामिल जैसे अज्ञानी पापी भी पार हो गये।¹

परन्तु यह राम या हरि कौन है? परब्रह्म, अपरब्रह्म, ईश्वर या और कुछ? इसमें तो कोई सन्देह नहीं कि हरि, गोविन्द, राम, केशव, माधव आदि पौराणिक नामों को कबीरदास वचिच्छि कदाचित् ही सगुण अवतार के अर्थ में व्यवहार करते हैं। एकदम नहीं करते, ऐसा नहीं कहा जा सकता। पर जब वे अपने परम उपास्य को इन नामों से पुकारते हैं तो सगुण अवतारों से उनका मतलब नहीं होता। उनका 'अल्लाह' अलख निरंजन देव है जो सेवा से परे है; उनका 'विष्णु' वह है जो संसार-रूप में विस्तृत है, उनका 'कृष्ण' वह है जिसने संसार का निर्माण किया है; उनका 'गोविन्द' वह है जिसने ब्रह्माण्ड को धारण किया है; उनका 'राम' वह है जो सनातन तत्त्व है, उनका 'खुदा' वह है जो दस दरवाजों को खोल देता है, 'रब' वह है जो चौदासी लाख योनियों का परवरदिगार है; 'करीम' वह है जो इतना सब कर रहा है, 'गोरख' वह है जो ज्ञान से गम्य है; 'महादेव' वह है जो मन को जानता है; 'सिद्ध' वह है जो इस चराचर दृश्यमान जगत् का साधक है; 'नाथ' वह है जो त्रिमुक्त का एकमात्र यति या योगी है—जगत् के जितने साधक हैं, सिद्ध हैं, वैगम्बर हैं, वे इस एक की ही पूजा करते हैं। अनन्त है इसके नाम, अपरम्पार उसका स्वरूप। वही कबीरदास का भगवान् है (क. ग्रं., पद 327)। यह राम निरंजन है, उसका रूप नहीं, रेखा नहीं, वह समुद्र भी नहीं, पर्वत भी नहीं, धरती भी नहीं, आकाश भी नहीं, सूर्य भी नहीं, चन्द्र भी नहीं, पानी भी नहीं, पवन भी नहीं, समस्त दृश्यमान पदार्थों से विलक्षण, सबसे न्यारा (क. ग्रं., पद 299), वह समस्त वेदों से अतीत, भेदों से अतीत, पाप और पुण्य से परे, ज्ञान और ध्यान का अविषय, स्थूल और सूक्ष्म से विवर्जित, भेद और भीष के अगम्य, टिम्भ और रूप से अतीत—अनुपम त्रैलोक्यविलक्षण परम तत्त्व है (क. ग्रं., पद 220)।

जैसा कि शुरु में ही कहा गया है, कबीरदास उत्तम अधिकारी के लिए इस 'अवाङ्मानसगोचर' परब्रह्म की उपासना को बहुत महत्त्व नहीं देते। परन्तु वे इस

1. श्रामय-यज-गतिना पतिन करम कीन्ह।
तेऊ उतरि पार गये राम-नाम सीन्हा ॥—न. ग्रं., पद 320

बात में खूब सावधान है, वे बार-बार याद दिला देते हैं कि यह जो उपासना बतायी जा रही है वह सगुण अवतार की नहीं है वरन् 'निर्गुण राम' की है। इस प्रसंग में कुछ बृद्ध पण्डितों के विचारों की जानकारी आवश्यक है। उनके विचारों का सारांश यह है कि "निर्गुण और सगुण के विषय में जो विचार-परम्परा पुराणवादियों और वेदान्तवादियों की देखी जाती है, पद-पद पर वे (कबीरदास) उसी का अनुसरण करते दृष्टिगत होते हैं। कोई पुराण ऐसा नहीं है जिसमें परमात्मा का वर्णन इसी रूप में किया गया हो। पुराणों का सगुणवाद जैसा प्रबल है वैसा ही निर्गुणवाद भी। वे भी वेदान्त के भावों से प्रभावित हैं और वैष्णव पुराणों में उनका बड़ा ही हृदयग्राही विवेचन है। परन्तु वे जानते हैं कि निर्गुणवाद के तत्त्वों को समझना कतिपय तत्त्वज्ञों का ही काम है, इसलिए, उनमें सगुणवाद का ही विस्तार है, क्योंकि वह बोध-सुलभ है। बिना उपासना किये उपासक सिद्धि नहीं पाता। उपासना-सोपान पर चढ़कर ही साधक उस प्रभु के सामीप्य लाभ का अधिकारी बना है जो ज्ञान-गिरा-गोतीत है। उपासना के लिए उपास्य की प्रयोजनीयता अविदित नहीं। यदि उपास्य अचिन्तनीय अव्यक्त है अथवा ज्ञान का विषय नहीं, तो उसमें भावों का आरोप नहीं हो सकता। ऐसी अवस्था में भक्ति किसकी होगी? प्रेम किससे किया जायेगा? और किनके गुणों का मनन-चिन्तन करके मनुष्य अपनी आत्मा को उन्नत बना सकेगा? इन्हीं बातों पर दृष्टि रखकर परमात्मा के सगुण रूप की कल्पना है। जो यह समझता है कि बिना सगुणोपासना किये हम परमात्मा के निर्गुण-स्वरूप का ज्ञान प्राप्त कर लेंगे वह उसी जिज्ञासु के समान है जो विश्व-नियन्ता का तो परिचय प्राप्त करना चाहता है, किन्तु यही नहीं जानता कि विश्व क्या है। पुराण सगुण-पथ का पथिक बनाकर निर्गुण प्राप्ति कराते हैं, किन्तु बड़ी बुद्धिमत्ता और विवेक के साथ। यही कारण है कि मुख से निर्गुणवाद का गीत गाने-वाले भी अन्त में पुराण-शैली की परिधि के अन्तर्गत हो जाते हैं। चाहे कबीर साहब हों अथवा पन्द्रहवीं सदी के दूसरे निर्गुणवादी, उन सबके मार्गदर्शक गुप्त रूप से पुराण ही हैं।"

विचारणीय यह है: कबीरदास के उन पदों का जिनमें उन्होंने बारम्बार 'दशरथ सुत तिहुँ लोक बताना। राम नाम कर मरम है जाना।'—जैसी बातें कहकर पुराणप्रतिपादित सगुण ब्रह्म का प्रत्याख्यान करना चाहा है। क्या ऐसा अर्थ भी लगाया जा सकता है कि मुँह से विरोध करते रहने पर भी कबीरदास असल में पुराण-विरोधी नहीं थे? तुलसीदासजी ने ऐसा नहीं समझा था। राम-चरित-मानस में 'दशरथ-सुत' वाली उक्ति उद्धृत करके ही उन्होंने उगका गीधी भाषा में प्रत्याख्यान किया है। उनके मत से इस प्रकार कथन करनेवाले वेद और पुराण-प्रतिपादित सद्धर्म के जाननेवाले नहीं थे। बालकण्ठ में गार्वसी ने शिव ने पूछा :

राम सो अवध-नृपति-मुत सोई । की अज अगुण अलख गति कोई ॥
जो नृप तनय तो ब्रह्म किमि, नारिविरह मति भोरि ।
देति चरित महिमा सुनत, भ्रमति बुद्धि अति मोरि ॥ 108 ॥
इसके उत्तर में गोस्वामी तुलसीदासजी ने शिवजी के मुख से जो उत्तर दित-
वाया है, वह ध्यान से सुनने लायक है :

एक बात नहि मोहि सुहानी । जदपि मोहबस कहेहु भवानी ॥
तुम्ह जो कहा राम कोउ आना । जेहि श्रुति गाव घरहि मुनि ध्याना ॥
कहहि-सुनहि अस अघम नर, ग्रसे जे मोह पिसाच ।
पापंडी हरिपद-बिमुख, जानहि भूठ न साँच ॥ 114 ॥
अग्य अकोविद अंध अभागी । काई विषय मुकुर-मन लागी ॥
लंपट कपटी कुटिल बिसेखी । सपनेहु संत-सभा नहि देखी ॥
कहहि ते वेद-असम्मत बानी । जिन्हके सूझ लामु नहि हानी ॥
मुकुर मलिन अरु नयनबिहीना । रामरूप देखहि किमि दीना ॥
जिन्हके अगुन न सगुन विवेका । जल्पहि कल्पित वचन अनेका ॥
हरिमाया बस जगत अमाही । तिन्हहि कहत कछु अघटित नाही ॥
बातुल भूत-विवस मतबारे । ते नहि बोलहि वचन बिचारे ॥
जिन्ह कृत महामोह-मद पाना । तिन्ह कर कहा करिअ नहि काना ॥
अस निज हृदय बिचारि, तजि संसय भुजु रामपद ।
मुनु गिरिराज कुमारि, भ्रमतम-रविकर वचन मन ॥ 115 ॥

× × ×
राम सच्चिदानन्द दिनेसा । नहि तहँ मोहनिसा सबलेसा ॥
सहज-प्रकास-रूप भगवाना । नहि तहँ पुनि बिग्यान बिहाना ॥
हरख-विपाद ज्ञान-अज्ञाना । जीव-धर्म अहमिति-अभिमाना ॥
राम ब्रह्म-व्यापक जग जाना । परमानंद परेस पुराना ॥
पुरुष प्रसिद्ध प्रकास-निधि, प्रकट परापरनाथ ॥
रघुकुल-मनि मम स्वामि सोइ, कहि सिव नायेउ माय ॥

× × ×
एहि विधि जग हरि-आश्रित रहई । जदपि असत्य देत दुख अहई ॥
जौ सपनेँ सिर काटि कोई । विनु जागँ दुख द्वरि न होई ॥
जामु कृपा अस भ्रम मिटि जाई । गिरिजा सोइ कृपालु रघुराई ॥
आदि-अन्त कोउ जामु न पावा । मति-अनुमानि निगम अस गावा ॥
विनु पद चलइ सुनइ विनु काना । कर विनु करम करइ विधि नाना ॥
आननरहित सफल-रस-भोगी । बिन बानी वक्ता बड़ जोगी ॥
तन विनु परस नयन विनु देखा । ग्रहइ ध्यान विनु वास असेखा ॥
अस साथ भाँति अलौकिक करनी । महिमा जामु जाइ नहि वरनी ॥

जेहि इमि गावहि वेद बुध, जाहि घरहि मुनि ध्यान ।
सोइ दसरथ-सुत भगतहित, कोसलपति भगवान ॥११८॥

इस उद्धरण के मोटे टाइप के शब्दों पर ध्यान देकर देखा जाय तो कोई सन्देह नहीं रह जाता कि तुलसीदास के मन में 'दशरथ सुत तिहुँ-लोक-वलाना, राम-नाम कर भरम है आना' वाली कबीर-पत्नियों की उक्ति ही थी। बार-बार 'दशरथ-सुत', 'नृपसुत', 'नृपतनय', 'कोउ आना' आदि पद अचानक नहीं आ गये हैं, तुलसीदासजी इस मत को श्रुतिसम्मत या पुराणमार्गी नहीं मानते थे। इतना ही नहीं, वे इसे अज्ञानजन्य पाखण्ड ही समझते रहे। यह दूसरी बात है कि उनका समझना ठीक था या नहीं, प्रकृत प्रसंग यह है कि गोस्वामीजी ने द्विधाहीन और सकोचहीन भाषा में इस प्रकार के विचारों को वेद-पुराण-बाह्य माना है। इस प्रकार कबीरदास के मत को वेद-पुराण-सम्मत न तो गोस्वामीजी जैसे विरोधियों ने माना है और न उनके पक्के अनुयायी शिष्यों ने। एक के मत से यह प्रबल पाखण्ड था और दूसरे के मत से स्वयं वेद-पुराण ही पाखण्ड थे। इन उभय कोटियों में चाहे जो भी असमानता हो, इस बात में कोई सन्देह नहीं कि दोनों ही यह स्वीकार करते हैं कि वेद-पुराण में वही नहीं है जो कबीरदास ने कहा है। फिर जो लोग कबीरदास को एकदम उपनिषद् का सोलह आना अनुयायी समझते हैं और घोषणा करते हैं कि "यद्यपि कबीरदास ने भुक्ति का साक्षात् साधन निर्विदोष आत्म-तत्त्वज्ञान को ही माना है तथापि परम्परा-भुक्ति के साधन सात्त्विक पूजा तथा अवतारोपासना, योग-जप-तप-संयम-तीर्थ-व्रत-दानादिकों की व्यर्थता उन्होंने कही नहीं लिखी, किन्तु धर्मध्वजी पाखण्डियों के द्वारा की हुई उनकी दुरुपयोगिता का ही खण्डन किया है," वे लोग क्या कहना चाहते हैं, वे ही जानें। कबीरदास ने तो जोरदार भाषा में और साफ-साफ आचार-मात्र का प्रत्याख्यान किया है, फिर चाहे वह परम्परासमर्थ हो या व्यक्तिविदोष के उर्वर मस्तिष्क से उद्भावित।

कबीरदास के राम पुराण-प्रतिपादित अवतार नहीं थे, यह निश्चित है। वे न तो दशरथ के घर उत्तरे थे और न लंका के राजा का नाश करनेवाले हुए; न तो देवकी की कोख से पैदा हुए थे और न यशोदा ने उन्हें गोद खेलाया था; न तो वे ग्वालों के सग घूमा करते थे और न उन्होंने गोवर्धन पर्वत को धारण ही किया था; न तो उन्होंने दामन होकर बलि को छला था और न वेदोद्धार के लिए बराह-रूप धारण करके धरती को अपने दाँतों पर ही उठाया था; न वे गण्डक के बालिश्याम है, न बराह, मत्स्य, कच्छप आदि वेपधारी विष्णु के अवतार; न तो वे नरनारायण के रूप में बदरिका आश्रम में ध्यान लगाने बैठे थे और न गरमपुराण होकर क्षत्रियों का ध्वंस करने गये थे; और न तो उन्होंने दारिका में शरीर छोड़ा था और न वे जगन्नाथ-धाम में बुद्ध-रूप में ही अवतरित हुए। कबीरदास ने बहुत विचार करके कहा है कि ये सब ऊपरी ध्वजदार हैं। श्री गंगा में ध्याप्त हो रहा

है वह राम इनकी अपेक्षा कहीं अधिक अगम अपार है।¹ उसको दूर खोजने को जरूरत नहीं, वह सारे शरीर में भरपूर हो रहा है; लोहू झूठ है, चाम झूठ है, सब है वह राम जो इस सारे शरीर में रम रहा है।²

यह कहना कि “कबीरदास कभी तो अद्वैतवाद की ओर झुकते दिवायी देते हैं और कभी एकेश्वरवाद की ओर, कभी वे पौराणिक सगुणभाव से भगवान् को पुकारते हैं और कभी निर्गुणभाव से; असल में उनका कोई स्थिर तार्त्विक मिद्वान्त नहीं था,” केवल अश्रद्धाप्रसूत है। ऐसी बातें वही लोग कहते हैं जो शुरू में ही मान बैठते हैं कि कबीरदास एक अशिक्षित जुलाहे थे और उल्टी-सीधी अठपट्टी बानियों से साधारण जनता पर ‘प्रभाव’ जमाना चाहते थे।³ ऐसे कथनों का उत्तर देना बेकार है। बिना श्रद्धा-भक्ति लिये जिन किसी भक्त के कथनों को क्यों न पढ़ा जाय, इस प्रकार के निष्कर्ष निकाल लिये जा सकते हैं। वस्तुतः कबीरदास का एकेश्वरवाद उस प्रकार का था ही नहीं जैसा मुसलमानी धर्म में स्वीकृत बताया जाता है। इस मत के अनुसार ईश्वर समस्त जगत और जीवों से भिन्न और परम समर्थ है। कबीरदास ने स्पष्ट शब्दों में लोगों को सावधान किया है कि वह ब्रह्म व्यापक है, सबमें एक भाव से व्याप्त है; पण्डित हो या योगी, राजा हो या ब्राह्मण, वैद्य हो या रोगी, वह सबमें आप रम रहा है और उसमें सब रम रहे हैं। यह जो नाना भाँति का प्रपञ्च दिखायी दे रहा है, अनेक घट और अनेक भाण्ड दिख रहे हैं, सब-कुछ उसी का रूप है।⁴ सारा खलक ही खालिक है और खालिक ही सगक

1. ना माहिब के नागों साथा । दुख-मुख भेटि जो रहसी अनाथा ।
ना दशरथपरि भीतरि आवा । ना सका का राव मतावा ।
देवै कय न भीतरि आवा । ना जयवै से गोद खेलावा ।
ना वो ग्यानन के संग फिरिया । गोबरधन से ना कर धरिया ।
बाधन होय नहीं बलि छनिया । घरनी बेद तेन ऊपरिया ।
गटक मातियगम न कोना । मच्छ कच्छ हँ बलहि न डोला ।
बडी बँटा ध्यान नहि लावा । परमराम है खत्री न सतावा ।
द्वारमनी गगेर न छाड़ा । जगन्नाथ से व्यड न गाड़ा ।
बहै सबीर विचार करि, ये ऊँचे व्यवहार ।

माहीर्ये जे अगम है, सो बरनि रह्या सगार ।—क. घ., पृ. 242-43

2. बहै कबीर विचारि करि, जिनि कोई सोई दूरि ।
ध्यान धरी मन मुद करि, राम रह्या भरपूरि ॥
बहै कबीर विचार करि, झूठा सोही चाम ।
जा या देहि रहि है, सो है रमिना राम ॥—क. घ., पृ. 243

3. जबै ध्यान नत विचार ।

तब निरबैर मन गमहि नई नाम जोष रहि हार ।
ध्यान ब्रह्म गवनिमै एवै, सो पडि को जोगी ।
राज-राज करारु बहिये, बचन बँद को रोगी ।

है ।¹ मैं और तू, तू और मैं, सब-कुछ वे ही है । वह आप-ही-आप सब घटों में रम रहा है (पद, 203) ।

वस्तुतः जब कबीरदास निर्गुण भगवान् का स्मरण करते हैं तो उनका उद्देश्य यह होता है कि भगवान् के गुणमय शरीर की जो कल्पना की गयी है वह रूप उन्हें मान्य नहीं है । परन्तु 'निर्गुण' से वे केवल एक निषेधात्मक भाव ग्रहण करते हैं तो बात भी नहीं है । वस्तुतः वे भगवान् की सत्त्व, रज और तमोगुणों से अतीत मानते हैं और इसी गुणातीत रूप को निर्गुण शब्द से प्रकट करते हैं । हे सन्तो, मैं धोखे की बात किससे कहूँ । गुण ही मे निर्गुण है और निर्गुण मे गुण । इस सीधे रास्ते को छोड़कर कहाँ यहता फिरा जाय ? लोग उसे अजर कहते हैं, अमर कहते हैं, पर असल बात कोई कहता ही नहीं । वस्तुतः वह अलख है, अगम्य है । निषेधात्मक विरोधण केवल धोखे है । यह तो ठीक है कि उसका कोई स्वरूप नहीं है, कोई वर्ण नहीं है, पर यह और भी अधिक ठीक है कि वह सब घट में समाया हुआ है (और इसीलिए सभी रूप उसके रूप हैं और सभी वर्ण उसके वर्ण हैं, फिर उसे अरूप या अवर्ण कैसे कहें ?) । पिण्ड और ब्रह्माण्ड की बातें कही जाती हैं, पर चाहे पिण्ड ही और चाहे ब्रह्माण्ड, सभी देश और काल में सीमित है पर उसका न तो आदि है और न अन्त । फिर उसे पिण्ड और ब्रह्माण्ड में व्याप्त कह ही दिया गया तो उसका टीक-टीक परिचय मिल गया ? सही बात यह है कि वह पिण्ड से भी परे है, ब्रह्माण्ड से भी परे है । कबीरदास कहते हैं कि उनका हरि इन सबसे परे है । वह अगुण और सगुण दोनों के ऊपर है, अजर और अमर दोनों के अतीत है, अरूप और अवर्ण दोनों के परे है, पिण्ड और ब्रह्माण्ड दोनों के अगम्य है । यही कबीरदास का निर्गुण राम है ।²

दृढ़ता ही नहीं, वह भाव और अभाव दोनों से परे है, अर्थात् न तो यही कहा जा सकता है कि वह भाव रूप है और न मही कहा जा सकता है कि वह अभाव रूप है, 'भावभावविनिर्मुक्तः' है ।³ फिर उसे किसी पक्षविशेष के द्वारा भी नहीं

→ इनमें आप आप सबहुनमें आप आपसुं छैत ।

माना भीति पड़े सब भाँडे रूप छरे धरि मेल ।

सीवि-विचारि सब जग देखा, निर्गुण कोई न बतावै ।

कहै कबीर गुणी अह पंडित मिलि सीता जस गावै ।—क. इ., पद 186

1. सोका जानि न मूलो भाई ।

छातिक चलक चलक में छातिक, सब घट रह्यो समार्दै ।—बही, पद 5

2. सतो, धोखा काम कहिये ।

गुनमें निर्गुन, निर्गुनमें गुन, बाट छाडि क्युं कहिये ।

अजर-अमर कयै सब कोई अलख न बषणा जाई ।

नाति स्वरूप-वरण नहि जाके घटि-घटि रह्यो भगार्दै ।

प्यड-ब्रह्माण्ड कयै सब कोई बाकै आदि अर अण न होई ।

प्यड-ब्रह्माण्ड छाडि जे कहियै कहै कबीर हरि सोई ॥—क. थ., पद 180

3. कहाँ न उजरे उजा नहि जाणै भाव अभाव धिहना ।

उदै अस्त जहाँ मति बुधि नाहो सहजिराम ल्यो लीना ॥—क. मं., पद 179

समझाया जा सकता। न तो वह द्वैत पक्ष का विषय है, न अद्वैत पक्ष का प्रतिपाद्य। असल में सयाना साधु वही है जो निष्पक्ष भाव से उसको भजता है। जैसे तिनके से तिनका बँधा होता है वैसे ही लोग एक-दूसरे से बँधे हुए हैं। जिते आत्मदृष्टि प्राप्त हैं वही ठीक-ठीक देख पाता है। वह जानना एकमेक होकर जानना है, एक-मेक अर्थात् प्रेम-प्रीति से भरे मन को परम प्रीति के एकमात्र आश्रय भगवान् में लीन कर देना। इसे ठीक-ठीक कहकर नहीं समझाया जा सकता। यह पूर्ण की पूर्ण दृष्टि से पूर्ण को ही देखना है।¹ वह अद्वैतवादी की भाँति चिन्तारमक हृदय-सत्ता में चैतन्य का विलय नहीं है, बल्कि जैसा कि स्वयं कबीर ने ही कहा है, सर्व-भाव से एकमेक होकर राम से मिल रहना है। सहज भी ऐसा 'सहज' नहीं—परम प्रेमाश्रय भगवान् से सहज ही मिल रहना सहज है।² फिर उसे न तो भीतर कहा जा सकता है, न बाहर। कहो तो सद्गुरु सज्जन होंगे, क्योंकि सद्गुरु रूप में वह भीतर ही बँठा है और समस्त जगत् को जो हम देख रहे हैं और पहचान रहे हैं वह इसीलिए कि वह भीतर बँठा हुआ दिखा रहा है और पहचानवा रहा है, सद्गुरु को हम बाहर कैसे कहें? फिर अगर भीतर रहें तो सारा सत्ता—समूची वाह्य रूप में दृश्यमान सृष्टि झूठी हो जाती है। असल में वह बाहर से भीतर तक ऐसा व्याप्त हो रहा है कि कहकर समझाया नहीं जा सकता। न तो वह दृष्टि का विषय है (वाह्य) और न मुष्टि का (आन्तर)। वह अलख है, अगम है, अगोचर है। उसे पुस्तक में लिखकर प्रकट नहीं किया जा सकता। उसे वही भली-भाँति जानते हैं जो पहचानते हैं। जो नहीं जानते वे कहने पर विरवास ही नहीं करेंगे।³

1. पया पथीके वेपथी सब जगत भुलाना।
निरपप होई हरि भजै सो राघ सयाना।
ज्युं परसू पर बाँधियाँ यूँ बधे सब लोई।
जाके आत्म द्रिष्टि है साचा जन है सोई।
एक एक जिनि जाणिश तिनही सच पाया।
प्रेम-प्रीति ह्योलीन मनते बहुरि न आया।
पूरे की पूर्ण द्रिष्टि पूरा करि देखै।
बहै कबीर कछु नमुनि न परई, या कछु बान अलेख ॥—क. सं., पद 181
2. सहज सहज सब कोई कहै, सहज न चोन्हें कोइ।
एकमेक है मिलि रह्या हासि कबीरा राम ॥
सहज सहज सब कोई कहै, सहज न चोन्हें कोइ।
जिन्ह सहज हरिजी मिली, सहज कहीन सोइ।—बही, पृ. 43, साखी 403
3. ऐसा तो तन ऐसा लो, मैं वेदि विधि बहों गभीरा लो।
बाहर कहों तो सतगुरु लार्न भीतर बहों तो झूठा लो।
बाहर-भीतर सब निरंतर गुरपरलाप दीठा लो।
दृष्टि न मुष्टि न अगम अगोचर पुस्तक लिखा न जाई लो।
जिन पहिचाना निज भल जाना बहै न को पनियाई लो ॥ इत्यादि।—गस, शब्द 28

यह पद हृदयवत् नामक गाय-पिट के नाम पर मिलता है।

कुछ लोग उपासना तक तो मान लेते हैं, पर प्रार्थना की बात उनकी समझ में नहीं आती। स्व. कविवर रवीन्द्रनाथ ठाकुर ने इस प्रसंग में जो कुछ लिखा है वह विवेक रूप से ध्यान देने योग्य है। यह कहना ही बेकार है कि वे ब्रह्म को निराकार और गुणातीत मानते थे। परन्तु किसी-किसी वैदान्तिक आचार्य की भांति उसे निष्क्रिय नहीं मानते थे। अपने एक प्रवचन के सिलसिले में उन्होंने कहा था (जिसका प्रामाणिक विवरण बाद में 'शान्ति-निकेतन' नामक प्रबन्ध-संग्रह में छपा था) कि "कुछ लोग कहते हैं कि उपासना में प्रार्थना का कोई स्थान नहीं है—उपासना केवल-मात्र ध्यान है—ईश्वर के स्वरूप को मन-ही-मन उपलब्ध करना है। यह ध्यान में स्वीकार कर लेता यदि जगत् में अपनी इच्छा का कोई प्रकाशन देल पाता। हम लोहे से प्रार्थना नहीं करते, पत्थर से प्रार्थना नहीं करते—उसी के निकट अपनी प्रार्थना प्रकट करते हैं जिसमें इच्छा-वृत्ति हो। ईश्वर यदि केवल सत्य-स्वरूप होते, केवल अव्यर्थ नियमों के रूप में ही उनका प्रकाश होता तो उनके निकट प्रार्थना करने की बात हमारे मन में स्वप्न में भी नहीं आती। परन्तु कहा गया है वे 'आनन्दरूपम् अमृतम्' है, कहा गया है वे इच्छामय, प्रेममय, आनन्दमय है, इसीलिए सिर्फ 'विज्ञान' के द्वारा हम उन्हें नहीं जानते, इच्छा के द्वारा ही इच्छा-स्वरूप और आनन्द-स्वरूप को जानना पड़ता है..."

"हमारे भीतर इस इच्छा का निकेतन हृदय है। हमारा वह इच्छामय हृदय क्या शून्य में प्रतिष्ठित है? उसकी पुष्टि मिथ्या से होती है? उसका गम्य स्थान क्या व्यर्थता के बीच में है? फिर भला यह विचित्र उपसर्ग (इच्छा-हृदय) कहाँ से आया? किस उपाय से वह मुहूर्त-भर के लिए यहाँ टिका हुआ है? जगत् में क्या सिर्फ एक ही धोखा है, और वह धोखा हमारा हृदय है? कभी नहीं। हमारा यह इच्छारसमय हृदय जगद्व्यापी इच्छा-रस की नाड़ी के साथ बँधा हुआ है। वही से वह आनन्द-रस पाकर जी रहा है, न पाने से उसका प्राण निकल जाता है—वह अन्न-वस्त्र नहीं चाहता, विद्या-शक्ति नहीं चाहता, चाहता है अमृत, चाहता है प्रेम। जो कुछ चाहता है, उसे इसीलिए चाहता है कि वह वस्तु सुद्र-रूप से संसार में और चरम-रूप से उन (भगवान्) में वर्तमान है—नहीं तो किसी रुद्ध द्वार पर सिर पटककर मरने के लिए उसका जन्म नहीं हुआ है। हृदय अपने को जानता है, इसीलिए यह भी निश्चय रूप से जानता है कि उसकी एक परिपूर्ण कृतार्थता अन्तर में वर्तमान है। इच्छा केवल उसी की ओर है, यह बात नहीं है, दूसरी ओर भी है... दूसरी ओर भी इच्छा न होती तो वह निमेष-भर के लिए भी इधर नहीं रह सकती थी, एक कण-भर भी इधर ऐसी वची न रहती जिससे निश्वास-प्रश्वास रूप प्राण-क्रिया भी चल सकती। इसीलिए उपनिषदों ने इतना जोर देकर कहा है कि—कोह्येवान्यात् कः प्राण्यात् यदेव आकाश आनंदो न स्यात् एष ह्येवानन्दयति।—कौन शरीर की चेष्टा करता और कौन जी सकता था, यदि आकाश में वह आनन्द न होता, वे ही आनन्द के दाता हैं!

"दो इच्छाओं के बीच दूती का कार्य करती है प्रार्थना। यह प्रार्थना-दूती दो

समझाया जा सकता। न तो वह द्वैत पक्ष का विषय है, न अद्वैत पक्ष का प्रतिपाद। अगल में गायाना गाधु वही है जो निष्पक्ष भाव से उसको भजता है। जैसे तिनके से तिनका बँधा होना है वैसे ही लोग एक-दूसरे से बँधे हुए हैं। जिसे आत्मदृष्टि प्राण है वही ठीक-ठीक देग पाता है। वह जानना एकमेक होकर जानना है, ए-मेक अर्थात् प्रेम-प्रीति में भरे मन को परम प्रीति के एकमात्र आश्रय भगवान् में लीन कर देना। इसे ठीक-ठीक कहकर नहीं समझाया जा सकता। यह पूर्ण की पूर्ण दृष्टि में पूर्ण को ही देगना है।¹ वह अद्वैतवादी की भाँति चिदात्मक इह-सत्ता में चैतन्य का विलय नहीं है, वरिष्ठ जैसा कि स्वयं कबीर ने ही कहा है, सह-भाव से एकमेक होकर राम से मिल रहना है। सहज भी ऐसा 'सहज' नहीं—परम प्रेमाश्रय भगवान् में सहज ही मिल रहना सहज है।² फिर उसे न तो भीतर कहा जा सकता है, न बाहर। कहो तो सद्गुरु सज्जन होंगे, क्योंकि सद्गुरु रूप में वह भीतर ही बैठा है और समस्त जगत् को जो हम देख रहे हैं और पहचान रहे हैं वह इसीलिए कि वह भीतर बैठा हुआ दिखा रहा है और पहचान रहा है, सद्गुरु को हम बाहर कैसे कहें? फिर अगर भीतर नहीं तो सारा ससार—समूची बाह्य रूप में दृश्यमान सृष्टि झूठी हो जाती है। असत में वह बाहर से भीतर तक ऐसा व्याप्त हो रहा है कि कहकर समझाया नहीं जा सकता। न तो वह दृष्टि का विषय है (बाह्य) और न मुष्टि का (आन्तर)। वह अलख है, अगम है, अगोचर है। उसे पुस्तक में लिखकर प्रकट नहीं किया जा सकता। उसे वही भली-भाँति जानते हैं जो पहचानते हैं। जो नहीं जानते वे कहने पर विदवास ही नहीं करेंगे।³

- 1 पया पयोके सेपनै सब जगत भुलाना ।
निरपप होई हरि भजै तो राघ सयाना ।
यूँ परसूँ पर बाँधियाँ यूँ बधे सब लोई ।
जाके आत्म द्विष्टि है साचा जन है सोई ।
एक एक जिन जाणिश निनही सब पाया ।
प्रेम-प्रीति ल्यौलोन मनते बहुरि न आया ।
पूरे की पूरी द्विष्टि पूरा करि देखै ।
कहै कबीर कछु समुझि न परई, या कछु बात अलेख ॥—क. प्र., पद 181
- 2 सहजै सहजै सब गये सुत-वित-कामिनि-काम ।
एकमेक है मिलि रह्या हासि कबीरा राम ॥
सहज सहज सब कोई कहै, सहज न चीन्है कोइ ।
जिन्ह सहजै हरिजी मिलै, सहज कहौनै सोइ ।—वही, पृ 43, साखी 408
- 3 ऐसा लो तल ऐसा लो, मैं केहि विधि कहौं गभीरा लो ।
बाहर कहौ तो सतगुरु लार्जै भीतर कहौं तो झूठा लो ।
बाहर-भीतर सकल निरंतर गुरुपरतार्प दीठा लो ।
दृष्टि न मुष्टि न अगम अगोचर पुस्तक लिखा न जाई लो ।
जिन पहिचाना तिन भल जाना कहै न को पतियाई लो ॥ इत्यादि ।—रत्न, गान 28

वह पद हणवत नामक गाध-मिद्ध के नाम पर मिलता है ।

कुछ लोग उपासना तक तो मान लेते हैं, पर प्रार्थना की बात उनकी समझ में नहीं आती। स्व. कविवर रवीन्द्रनाथ ठाकुर ने इस प्रसंग में जो कुछ लिखा है वह विशेष रूप से ध्यान देने योग्य है। यह कहना ही बेकार है कि वे ब्रह्म को निराकार और गुणातीत मानते थे। परन्तु किसी-किसी वैदान्तिक आचार्य की भाँति उसे निष्क्रिय नहीं मानते थे। अपने एक प्रवचन के सिलसिले में उन्होंने कहा था (जिसका प्रामाणिक विवरण बाद में 'शान्ति-निकेतन' नामक प्रबन्ध-संग्रह में छपा था) कि "कुछ लोग कहते हैं कि उपासना में प्रार्थना का कोई स्थान नहीं है—उपासना केवल-मात्र ध्यान है—ईश्वर के स्वरूप को मन-ही-मन उपलब्ध करना है। यह बात मैं स्वीकार कर लेता यदि जगत् में अपनी इच्छा का कोई प्रकाश न देख पाता। हम लोहे से प्रार्थना नहीं करते, पत्थर से प्रार्थना नहीं करते—उसी के निकट अपनी प्रार्थना प्रकट करते हैं जिसमें इच्छा-वृत्ति हो। ईश्वर यदि केवल सत्य-स्वरूप होते, केवल अव्यर्थ नियमों के रूप में ही उनका प्रकाश होता तो उनके निकट प्रार्थना करने की बात हमारे मन में स्वप्न में भी नहीं आती। परन्तु कहा गया है वे 'आनन्दरूपम् अमृतम्' हैं, कहा गया है वे इच्छामय, प्रेममय, आनन्दमय हैं, इसीलिए सिर्फ 'विज्ञान' के द्वारा हम उन्हें नहीं जानते, इच्छा के द्वारा ही इच्छा-स्वरूप और आनन्द-स्वरूप को जानना पड़ता है..."

"हमारे भीतर इस इच्छा का निकेतन हृदय है। हमारा वह इच्छामय हृदय क्या धूम्य में प्रतिष्ठित है? उसकी पुष्टि मिथ्या से होती है? उसका गम्य स्थान क्या व्यर्थता के बीच में है? फिर भला यह विचित्र उपसर्ग (इच्छा-हृदय) कहाँ से आया? किस उपाय से वह मुहूर्त-भर के लिए यहाँ टिका हुआ है? जगत् में क्या सिर्फ एक ही धोखा है, और वह धोखा हमारा हृदय है? कभी नहीं। हमारा यह इच्छारसमय हृदय जगद्व्यापी इच्छा-रस की नाड़ी के साथ बँधा हुआ है। वही से वह आनन्द-रस पाकर जी रहा है, न पाने से उसका प्राण निकल जाता है—वह अन्न-मस्त्र नहीं चाहता, विद्या-शक्ति नहीं चाहता, चाहता है अमृत, चाहता है प्रेम। जो कुछ चाहता है, उसे इसीलिए चाहता है कि वह वस्तु क्षुब्ध-रूप से संसार में और चरम-रूप से उन (भगवान्) में वर्तमान है—नहीं तो किसी रुद्ध द्वार पर सिर पटककर मरने के लिए उसका जन्म नहीं हुआ है। हृदय अपने को जानता है, इसीलिए यह भी निश्चय रूप से जानता है कि उसकी एक परिपूर्ण कृतार्थता अन्तर में वर्तमान है। इच्छा केवल उसी की ओर है, यह बात नहीं है, दूसरी ओर भी है..." दूसरी ओर भी इच्छा न होती तो वह निमेष-भर के लिए भी इधर नहीं रह सकती थी, एक कण-भर भी इधर ऐसी बची न रहती जिससे निश्वास-प्रश्वास रूप प्राण-क्रिया भी चल सकती। इसीलिए उपनिषदों ने इतना जोर देकर कहा है कि—कोहो वान्यात् क. प्राण्यात् यदेव आकाश आनंदो न स्यात् एष ह्येवानन्दयति।—कौन शरीर की चेष्टा करता और कौन जी सकता था, यदि आकाश में वह आनन्द न होता, वे ही आनन्द के दाता हैं!

"दो इच्छाओं के बीच दूती का कार्य करती है प्रार्थना। यह प्रार्थना-दूती दो

इच्छाओं के मध्यवर्ती विच्छेद के ऊपर व्याकुल वंश में खड़ी है। इसीलिए असाधारण साहस के साथ वैष्णव भवन ने कहा है कि जगत् के विचित्र सौन्दर्य के भीतर भगवान् की वशी जो नाना सुरों में बज रही है वह सिर्फ हमारे लिए उनकी प्रार्थना है। हमारे हृदय को वे इसी अनिर्वचनीय संगीत के द्वारा पुकार रहे हैं। इसीलिए तो यह सौन्दर्य-संगीत हमारे हृदय की विरह-वेदना को जगा देता है।¹ उनकी ऐसी पुकार पर भी क्या हमारे मन की प्रार्थना नहीं जायेगी? वह क्या उनके विरह की धूलि-आसान पर लोटकर रो नहीं उठेगी? असत्य अन्धकार और मृत्यु के निरानन्द निर्वासन के अभिमार की यात्रा के समय यह प्रार्थना-वृत्ति ही क्या अपनी कम्पित दीपशिखा को लेकर हमारा रास्ता दिखाती हुई आगे-आगे नहीं चलेगी? जितने दिन तक हमारे पाम हृदय है, जितने दिन तक प्रेमस्वरूप भगवान् अपने नाना सौन्दर्यों द्वारा हमें जगत् को आनन्द-निकेतन के रूप में सजा रहे हैं, तब तक उनसे मिलन हुए बिना मनुष्य की वेदना कैसे दूर होगी? तब तक ऐसा कौन सन्देह-कठोर ज्ञानाभिमान है जो मनुष्य की प्रार्थना को अपमानित करके लौटा सके?²

इसी त्रिगुणातीत, द्वैताद्वैतविलक्षण, भावाभावविनिर्मुक्त, अलस, अगोचर, अगम्य, प्रेमपारावार भगवान् को कबीरदास ने 'निर्गुण राम' कहकर सम्बोधन किया है। वह समस्त ज्ञान तत्त्वों से भिन्न है फिर भी सर्वमय है। वह अनुभवकम्य है, केवल अनुभव से ही जाना जा सकता है। इसी भाव को³ बताने के लिए कबीरदास ने बार-बार 'गूँगे का 'गुड'⁴ कहकर उसे याद किया। वह किसी भी दार्शनिक वाद के मानदण्ड से परे है, तार्किक बहस के ऊपर है, पुस्तकी विद्या से अगम्य है, पर प्रेम से प्राप्य है, अनुभूति का विषय है, सहज भाव

1 इस भाव के साथ कबीरदास के निम्नलिखित पद की तुलना की जा सकती है :
सनिगुरु ही महाराज मोहिं सार्ई रंग डारा ।
सब्द कां चोट नगी मेरे मन मे बेष गया तन सारा ॥
ओपध-मूल कछु नहि लागै क्या करै बँद विचारा ।
गुरतर-मुनीजन-नीर-ओलिया कोई न पावै पारा ॥
साहेब कबीर सर्व रंग रँगिया रँग ते रँग न्यारा ॥—शब्दा, 9

2 शान्तिनिवेदन, विश्वभारती सस्करण, 1341 वगैरह, प्रथम खण्ड, पृ. 105-8

3 बाब अगम अगोचर, कैसा, ताते कहि समुझावो ऐसा ।
जो दीन सो तो है वो नाही, है सो कहा न जाई ॥
सैना-बैना कहि समुझावो गूँगे का गुड भाई ।
दृष्टि न दीसै मृष्टि न आवै किनसै नाहि नियारा ॥
ऐसा ग्यान कथा गुरु मेरे पडित करो विचारा ॥—पदा., खण्ड 29

4 अविगन आश-अनुपम देख्य कह्यो कहा न जाई ।
सैन करै मन ही मन रहसै गूँगे जाँनि भिछाई ॥—क. प्र., पृ. 6
क. प्र. कहाणी प्रेम की कछु वही न जाई ।
गूँगे की सरकरा बँटे मयुकाई ।—क. प्र., पद 156
सैना बैना कहि समुझावो गूँगे का गुड भाई ।—पदा., खण्ड 29, इत्यादि

से भावित है, यही कबीरदास का निर्गुण राम है। भक्त लोग इस राम को जानते हैं और राम भी भक्तों को पहचानते हैं। नैन की व्यथा बँन जानती है, बँन की वेदना श्रवण। पिण्ड का दुःख प्राण जानता है, प्राण का दुःख मरण। आस का दुःख प्यास को मालूम है, प्यास का दुःख पानी को। कबीरदास का निश्चित विश्वास है कि इसी प्रकार राम भक्त के दुःख को जानते हैं।

वाह्याचार

जिन दिनों कबीरदास का आविर्भाव हुआ था उन दिनों हिन्दुओं में पौराणिक मत ही प्रचल था। परन्तु यह साधारण गृहस्थों का धर्म था। देश में और भी नाना भाँति की साधनाएँ प्रचलित थी। कोई वेदपाठी था, तो कोई उदासी; कोई ऐसा न था जो दीन-द्वन्ता फिर रहा था, तो कोई दान-पुण्य में ही व्यस्त था; कोई मंदिरों के सेवन को ही चरम साधना मानता था, तो कोई तन्त्र-मन्त्र-औषधादि की करामात से ही सिद्ध बना फिरता था; कोई सिद्ध था, कोई तीर्थव्रती था और कोई धूम्रपान से शरीर को काला बना रहा था। सब थे, पर कोई राम-नाम में लीन नहीं था। सद्गुरु (=रामानन्द?) की कृपा में कबीरदास को यह महामन्त्र मिल गया था।¹ उस समय मुनि थे, पीर थे, दिग्ग्वर थे, योगी थे, जगम थे,

1. जन की पीर हो राजा राम जानै कहूँ काहि को मानै ।
नैन का दुख बँन जानै बँन का दुख श्रवणै ॥
प्यउ का दुख प्राण जानै प्राण का दुख मरणै ।
आस का दुख प्यास जानै प्यास का दुख पानै ।
भगति का दुख राम जानै बहै राम कबीर ॥—क. प्र., पृ. 286
2. ऐसी देखि चरित मन मोह्यो मोर,
तापै निम बागुरि गुन रम्यो तोर ।
इक पठहि पाठ, इक भ्रमै उदास, इक नगन निरनग, रहै निरान ।
इक जोग जुगति तन हूहि खीन, ऐसै राम नाम मगि रहै न लीन ।
इक हूँहि दीन एक देहो दान, इक करै बनायो मुरापाण ।
इक तन-मन ओगध (प्र) पान, इक सकल गिड राखै अगान ।
इक तीरथ-वन बरि वास जाति, ऐसै राम-नामूँ करै न प्रीति ।
इक घोर धूँटि तन होहि स्वाम, यूँ मुहुनि नही बिन रामनाम ।
गनगुन तत्त बह्यो बिचार, मूत बह्यो अनमै बिनार ।
जुरा मरणै भये घोर, राम कुरा भई बहि कबीर ॥—न. प्र., पृ. 386

वेदपाठ, तीर्थस्थान, व्रतोद्यापन, छूआछून, अवतारोपासना, कर्मकाण्ड इत्यादि सबके विरुद्ध कबीरदास ने लिखा है, पर कहीं भी उनकी गूढ़ व्याख्याओं को या इनकी पृष्ठभूमि के तत्त्ववाद को उल्लेखयोग्य नहीं समझा। वस्तुतः सारा हिन्दू-धर्म उनकी दृष्टि में एक बाह्याचारबहुल ढकोसला-मात्र था। उन्होंने योगमार्ग को भी ढकोसला ही समझा था, पर हमने पिछले अध्यायो में देखा है कि इस विषय का वर्णन वे रस लेकर करते हैं और उसकी छोटी-छोटी विशेषताओं की भी जानकारी रखते हैं। परन्तु हिन्दू-मत या तत्त्ववाद की ओर न तो उनकी वैसी जिज्ञासा ही है और न निष्ठा ही। 'बीजरू' में करीब एक दर्जन पद सीधे 'पण्डित' या 'पाण्डे' को सम्बोधन करके कहे गये हैं। इनमें से कई पद बहुत मामूली परिवर्तन के साथ 'कबीरग्रन्थावली' में भी आये हैं। इन पदों में वे पण्डित से तरह-तरह के प्रश्न पूछते हैं। कहते हैं, छून कहाँ से आ गयी? पवन, वीर्य और रज के सम्बन्ध में गर्भाशय में गर्म रहता है, फिर वह अष्टकमलदल के नीचे से उतरकर पृथ्वी पर आता है, ऐसी हातत में यह छूत कैसे आ गयी? यही वह धरती है जिसमें चौरासी लाख योनि के प्राणियों का शरीर सड़कर मिट्टी हो गया। इस एक ही पाट पर परम-पिता ने सबको बिठाया है तो फिर छून कैसे रही? ... इत्यादि।¹ यह तर्क निश्चय ही युक्तिसंगत है, पर जिस 'पण्डित' से यह प्रश्न पूछा जाता है वह इसका बहुत सीधा जवाब जानता है। उस सीधे जवाब को प्रश्नकर्त्ता ने एकदम भुला दिया है। गलत हो या सही, 'पण्डित' यह विश्वास करता है कि छूत उसकी सृष्टि नहीं है बल्कि एक अनादि कर्म-प्रवाह का फल है। वह विश्वास करता है कि प्राणिमात्र जन्म-कर्म के एक दुर्वार प्रवाह में बहे जा रहे हैं। अगर उसे सचमुच निरुत्तर करना है तो या तो उसे उस अनादि कर्म-प्रवाह की युक्ति के भीतर से समझना चाहिए या फिर जन्म-कर्म-प्रवाह के इस विश्वास को ही निर्मूल सिद्ध कर देना चाहिए। यह अत्यन्त मोटी-सी बात है। पर कबीरदास के निकट 'पण्डित' या 'पाण्डे' इतना अदना-सा और उपेक्षणीय जीव था कि उन्होंने कभी इस रहस्य को समझने की कोशिश नहीं की।

इसी प्रकार वे पूछते हैं, "पण्डित, सोधकर बताओ तो सही, किस प्रकार आवा-गमन छूट सकता है और धर्म-अर्थ-काम-मोक्ष ये सब फल किस दिशा में बसते हैं? अगर गोपाल के बिना संसार का कोई स्थान ही नहीं है तो भला लोग नरक कैसे

1. पण्डित, देखहुँ मन महँ जानी ।

कहुँ घौ छूति कहुँ ते उरजो तबहि छूति तुम भानी ।

बदे बदे रुधिर के संगे घट ही महँ घट सपन ।

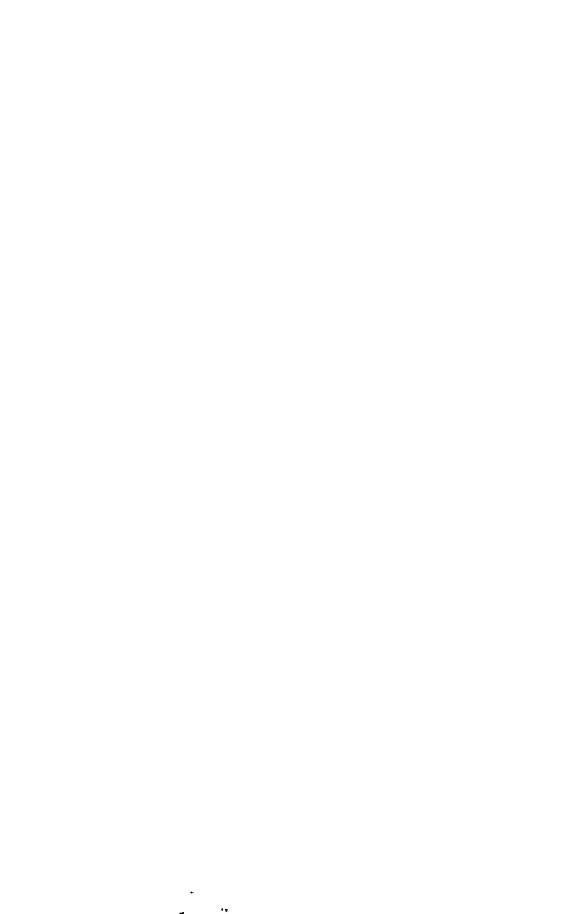
अस्ट कँवन होय पुहुगी थाया छूति कहुँ ते उपज ।

लख चौरासी नाना वागन सो सब गरि भी माटी ।

एक पाट सकन बैठाये छूति लेन घौ काकी ।

छूतिहि जेवन छूतिहि अँचवन छूतिहि जगत उपाया ।

कहुँ कबीर ते छूति बिबरजिन जाके संग न माया ।—बीजरू, शब्द 41



सम्बन्धी उनका ज्ञान सत्संग करके बटोरा हुआ नहीं था। वस्तुतः योगमत, द्वैताद्वैत-विलक्षण-परमात्म-विश्वाम, निर्गुण-निराकार की भावना, समाधि, सहजावस्था, खसम-स्वभाव आदि का सम्पूर्ण ज्ञान उन्हें अपनी कुल-परम्परा और कुल-गुरु-परम्परा से प्राप्त हुआ था। पौराणिक हिन्दू मत को दूर पर बैठे हुए दर्शक की भाँति ही उन्होंने देखा था। इस बात की उन्होंने कोई परवाही नहीं की कि उसके भीतर भी कोई आध्यात्मिक तत्त्व है या नहीं।

हमने ऊपर लक्ष्य किया है कि बाह्याचारमूलक जिन धार्मिक कृत्यों का खण्डन कबीरदास ने किया है, लगभग उन सभी का खण्डन उनके पूर्ववर्ती हठयोगियों ने उसी प्रकार की चकनाचूर करनेवाली भाषा में किया है। लेकिन यह परम्परा और भी पुरानी तथा और भी व्यापक है। योगियों के भी पूर्ववर्ती सहजयानी सिद्धों ने भिन्न-भिन्न मत के बाह्याचार का वैसा ही जोरदार खण्डन किया है। सरोरुहपाद कहते हैं कि “ब्राह्मण ग्रह्या के मुख से पैदा हुए थे, जब हुए थे तब हुए थे। इस समय तो वे भी वैसे ही पैदा होते हैं जैसे दूसरे लोग, तो फिर ब्राह्मणत्व कहाँ रहा? यदि कहो कि संस्कार से ब्राह्मणत्व होता है तो चाण्डाल को भी संस्कार देकर क्यों नहीं ब्राह्मण हो जाने देते? अगर कहो कि ये लोग हाथ में कुस-जल लेकर घर बैठे हवन करते हैं; यदि आग में घी डाल देने से मुक्ति होती हो तो क्यों नहीं सबको डालने देते? होम करने से मुक्ति हो या नहीं, धुआँ लगने से आँखों को कण्ट जलता होता है!” इसी प्रकार नग्न माधुओं को लक्ष्य करके सरोरुहपाद कहते हैं कि “ये लोग कपट माया फैलाकर लोगों को ठगा करते हैं। तत्त्व तो वे जानते ही नहीं। मलिन वेश धारण किये फिरते हैं और शरीर को व्यर्थ ही कण्ट देने हैं। नगे धूमते हैं और केश उखड़वा (लुंचन) देते हैं। यदि नग्न दिगम्बर को मुक्ति मिलती हो तो स्पार्-कुत्तों की मुक्ति पहले होनी चाहिए। यदि नग्न दिगम्बर को मुक्ति होती हो तो ऐसे बहुतों की मुक्ति हो जानी चाहिए जिन्हें लोभ है ही नहीं। यदि पिच्छी ग्रहण करने से मुक्ति होती हो तो मयूर इसका प्रथम अधिकारी है। यदि उच्छ भोजन से मुक्ति होती हो तो हाथी-घोड़ों की मुक्ति पहले होनी चाहिए।”² जैन लोगों में भी इस प्रकार के बाह्याचारों के खण्डन की प्रवृत्ति मामूली नहीं थी। मुनि रामनिह के

1 ब्रह्मणेहि म जाणन् हि धेऊ । एवइ पडिअउ ग स्वउ वेऊ ॥ 1 ॥

मट्टी पाणी कुम सइ पडन्त । धरहि वडिअ जगि हुणन् ॥

बज्जे चिरहइ हुअवह होमे । अकिय टहाविअ बट्टाँ घुम्मे ॥ 2 ॥—अ डि ले, पृ. 9

इसी पर अद्वयवच की टीका देखिए (वही, पृ. 52-54)

2 बीह पाग जइ मलिणो बेसैं । जगन् होइ उपाडिय केसैं ॥

एवणेहि जाण बिडविअ बेस । अपण बाहिय मोक्ष जवेसैं ॥ ३ ॥

जइ जग्या विअ होइ मुति ता मुणह मित्रानट ।

लोमुणाडणे अतिमिदि ता जुजइ निअम्यइ ॥ 7 ॥

पिच्छी-गहणे दिट्ठि मोक्ष ता मोरह चारह ।

उच्छे भोजन होइ जाण ता बरिह नुरह ॥ 8 ॥—वट्टे, पृ. 10

और इसी पर अद्वयवच की टीका, पृ. 61-2

जाने है ? देखो भाई, जो नहीं जानता उसके लिए नरक है, स्वर्ग है, परन्तु जो हरि को जानता है उसके लिए कुछ भी नहीं है¹।” कहना बेकार है कि इस तत्त्व से पण्डित अपरिचित नहीं है। वह भी जानता है कि यह स्वर्ग और नरक की कल्पना अविद्या की उपज है, पर वह कितने ही प्रकार के अधिकारियों के अस्तित्व में विश्वास करता है। उसे निरुत्तर करने के लिए इस अधिकारी-भेद के सिद्धान्तों की ही जड़ खोदनी चाहिए थी। इस प्रकार कबीरदास का ‘पण्डित’ वह पन्नाधारी अफ-कचरा ब्राह्मण है जो ब्राह्मण-मत के अत्यन्त निचले स्तर का नेता है। जहाँ-जहाँ भी कबीरदाम ने पण्डित के बाह्याचार का खण्डन किया है वहाँ उसे नितान्त अदना आदमी समझके किया है। वे यह जानते ही नहीं कि पण्डित के पास भी तत्त्वज्ञान है, मोक्ष और अपवर्ग की व्याख्या है, व्यावहारिक और पारमार्थिक मत्ता पर बह्म है, स्थूल और सूक्ष्म की भर्मादा है, कर्म और बन्ध की धारणा है। यह वे कल्पना भी नहीं करते कि पण्डित ऐसे प्रश्नों पर अपने शास्त्रों में विचार भी किया करता है।

यहाँ इस कथन का यह तात्पर्य नहीं है कि कबीरदास ने बाह्याचारों की व्यर्थता समझने में गलती की है। यहाँ इसी बात का उल्लेख किया जा रहा है कि कबीरदास ने ‘पण्डित’ या ‘पाण्डे’ को कैसा समझा था या कैसा देखा था। शास्त्रीय आतक-जाल को छिन्न करके और लोकाचार के जंजाल को ढाहकर वे सहज ही सहज सत्य तक पहुँच सके थे, इसमें कोई सन्देह नहीं। यहाँ केवल इतना ही प्रकृत है कि कबीर-दाम का ‘पण्डित’ बहुत अदना आदमी है, स्वर्ग और नरक के सिवा और कुछ जानता ही नहीं, जान-पाँत और छुआछूत का अन्ध उपासक है, तीर्थ-स्नान और व्रत-उपवास का ठूँठ ममयंक है—तत्त्वज्ञानहीन, आत्म-विचारविवर्जित, विवेकबुद्धिहीन, अट्ट गँवार।

अब एक बार योगमार्ग के सूक्ष्म ज्ञान के साथ ब्राह्मण-मत के इस अल्पज्ञान की कल्पना की जाय तो उस ‘सत्संग सिद्धान्त’ का महल वालू की भीत पर खड़ा दिखायी देगा जिसे इतना प्रचारित किया गया है। कहा गया है कि कबीरदास मुसलमान वश में पैदा होकर भी ‘सत्संग’ के बल पर हिन्दू शास्त्रीय मतों को इतना जान सके थे। यह मिद्धान्त वस्तुतः किसी दृढ़ प्रमाण पर आधारित नहीं है। यह कहना तो अनुचित है कि कबीरदाम सत्संगी नहीं थे—जरूर ही रहे होंगे, पर हिन्दू-धर्म-

1 पवित्र, मोक्षि बहदु गमुनाई, जति जावापवन नगई ।
अरप-धरम अर काम-मोह-फन, बरार दिमा बम माई ॥

जग कि दखिनु पुष्य कि पखिनु मरण-पतान कि मोहि ।
बिनु गोपाल ठार नरि बचूँ नरक जान धी पाटी ॥
अनजाने को सरण-नरक है, हरि जाने को नाहीं ।
जति हाने भय लोग ठरनु है मो हर तपरे नाहीं ॥
पाप-गुन को सस नाहीं मग्न-नरक नहि जाहीं ।
कहाँ कबीर मुनहु हो गये, जहाँ पर तहाँ गपाही ॥—‘बीकन’, पन्ना 42

सम्बन्धी उनका ज्ञान सत्संग करके बढोरा हुआ नहीं था। वस्तुतः 'योगमत, द्वैताद्वैत-विलक्षण-परमात्म-विद्वत्ता, निर्गुण-निराकार की भावना, समाधि, सहजावस्था, ससम-स्वभाव आदि का सम्पूर्ण ज्ञान उन्हें अपनी कुल-परम्परा और कुल-गुरु-परम्परा से प्राप्त हुआ था। पौराणिक हिन्दू मत को दूर पर बँठे हुए दर्शक की भाँति ही उन्होंने देखा था। इस बात की उन्होंने कोई परवा ही नहीं की कि उसके भीतर भी कोई आध्यात्मिक तत्त्व है या नहीं।

हमने ऊपर लक्ष्य किया है कि बाह्याचारमूलक जिन धार्मिक कृत्यों का स्रष्टा कबीरदास ने किया है, लगभग उन सभी का स्रष्टा उनके पूर्ववर्ती हठयोगियों ने उसी प्रकार की चकनाचूर करनेवाली भाषा में किया है। लेकिन यह परम्परा और भी पुरानी तथा और भी व्यापक है। योगियों के भी पूर्ववर्ती सहजयानी सिद्धों ने भिन्न-भिन्न मत के बाह्याचार का वैसा ही जोरदार स्रष्टा किया है। सरोरुहपाद कहते हैं कि "ब्राह्मण ग्रन्थ के मुख से पैदा हुए थे, जब हुए थे तब हुए थे। इस समय तो वे भी वैसा ही पैदा होते हैं जैसे दूसरे लोग, तो फिर ब्राह्मणत्व कहाँ रहा ? यदि कहो कि संस्कार से ब्राह्मणत्व होता है तो चाण्डाल को भी संस्कार देकर क्यों नहीं ब्राह्मण हो जाने देते ? अगर कहो कि ये लोग हाथ में कुस-जल लेकर घर बैठे हवन करते हैं; यदि आग में घी डाल देने से मुक्ति होती हो तो क्यों नहीं सबको डालने देते ? होम करने से मुक्ति हो या नहीं, धुआँ लगने से आँखों को कष्ट जरूर होता है।" इसी प्रकार नग्न साधुओं को लक्ष्य करके सरोरुहपाद कहते हैं कि "ये लोग कपट भाषा फैलाकर लोगों को ठगा करते हैं। तत्त्व तो ये जानते ही नहीं। मनिन केश धारण किये फिरते हैं और शरीर को व्यर्थ ही कष्ट देते हैं। नगे धूमते हैं और केश उखड़वा (लुचन) देते हैं। यदि नग्न दिग्म्बर को मुक्ति मिलती हो तो स्यार-कुत्तों की मुक्ति पहले होनी चाहिए। यदि नग्न दिग्म्बर को मुक्ति होती हो तो ऐसे बहूतों की मुक्ति हो जानी चाहिए जिन्हें लोभ है ही नहीं। यदि पिच्छी ग्रहण करने से मुक्ति होती हो तो मयूर इसका प्रथम अधिकारी है। यदि उच्छ भोजन से कित होती हो तो हाथी-घोड़ों की मुक्ति पहले होनी चाहिए।"¹ जैन लोगों में भी १ प्रकार के बाह्याचारों के स्रष्टा की प्रवृत्ति मामूली नहीं थी। मुनि रामसिंह के

१ ब्रह्मणेहि म जाणन हि भेऊ । एवढ पढिअए चउ बेऊ ॥ १ ॥
मट्टी पाणी कुम लइ पढन्त । परहि बइसी अणि हुणन्त ॥
कज्जे विरहद हुअवह होमे । अविष दहाविअ कटुएँ मुम्मे ॥ १ ॥

२ दीह पाग जइ मलिणो वेस । पागल होइ उपाडिय नेम ॥ १ ॥
खपणेहि जाण विडविअ वेस । अपण बाहिअ मोख उवेस ॥ ६ ॥
जइ पागा विअ होइ मुति ता गुणह मिआतह ।
लोमुपाडणे अरिय-मिडि ता जुअड निअम्बद ॥ ७ ॥
पिच्छी-गहूये दिडि मोख ता मोरह चारह ।
उच्छे भोअण होइ जाण ता करिह तुरगह ॥ ८ ॥ — कद्दे, पृ १०

और इसी पर अद्वयवचन की टीका, पृ ६१-६२

पाटुड-दोहो में बाह्याचारो की इसी प्रकार की घञ्जियाँ उड़ायी गयी हैं। बाह्य-चार और भेग की व्यर्थता दिखाने के लिए उन्होंने उसे साँप की कँचुली की उपमा दी है। जिस प्रकार ऊपर आवरण के बदलने से साँप का जहर नहीं जाता, उसी प्रकार बाह्यवेश के परिवर्तन से चित्त-सुद्धि नहीं होती।¹ एक तीर्थ से दूसरे तीर्थ तक घूम आने से अधिक-से-अधिक बाहरी शरीर की धुलाई हो जाती है, भीतरी सुद्धि उससे कैसे हो सकती है ?² मूर्ख लोग मनुष्य के बनाये देवालयों को सोज-सोजकर मरते हैं, परन्तु हृदय के उस देवालय को नहीं देखते जहाँ सचमुच के शिव विराजित है।³ ओ पण्डित, पोथी पढ़-पढ़कर तेरा तालू मूल गया, भला ऐसा भी एक अक्षर तो पढ़ के देख जिससे शिवपुरी में तुझे आसन मिल सके⁴; भूठा है यह कलह, बेकार है यह टण्टा, किसने छूत मारूँ और किसकी पूजा करूँ ? जहाँ देसता हूँ वहाँ एक ही आत्मा है⁵, इत्यादि। ऐसे भावों के दर्जनों दोहे पाटुड-दोहा से संग्रह किये जा सकते हैं। ये दोहे भी सन् ईसवी की प्रथम सहस्राब्दी के अन्त्य भाग के हैं। अर्थात् लगभग उसी समय के हैं जबकि सहजमत के बौद्ध गान और दोहे लिखे जा रहे थे।

इस प्रकार कबीरदास ने बाह्याचारमूलक धर्म की जो आलोचना की है, उसकी एक सुदीर्घ परम्परा थी। इसी परम्परा से उन्होंने अपने विचार स्थिर किये थे। इनके समय में एक और भी प्रधान धर्ममत भारतवर्ष में आ चुका था। उसमें भी बाह्याचार की प्रबलता थी। कबीरदास ने स्वयं इस धर्म द्वारा प्रभावित वंश में जन्म ग्रहण किया था। इसलिए उसकी आचार-बहुलता से वे भी परिचित थे। परन्तु मुल्ला और काजी को भी वे 'पण्डित' के समान ही अदना और हीनवीर्य समझते रहे। ऐसा नहीं जान पड़ना कि उन्होंने मुसलमान धर्म के बाह्याचारों के सिवा उसके किमी अश की गहरी जानकारी प्राप्त करने की चेष्टा की हो। उन्होंने सुन्त, बाँग

- 1 मरि मुराी कचुनिय ज बिनु त न मुएइ ।
भोयह माउ न परिहरइ लिगगहणु करेइ ॥ 15 ॥
- 2 नित्यइ नित्य भमंतयह किण्हइ कस हव ।
बाहिह गुडउ पाणियहं वभिंतर किम हव ॥ 162 ॥
नित्यइ नित्य भमेहि बड घोपउ बम्म जलेण ।
एह मणु किम बोएसि तुहुं भइलउ पाव मलेण ॥ 163 ॥
- 3 मूडा जोयइ देवलइ सोपहि जाइ कियार ।
देह न पिच्छइ अपणिय जहि सिउ सनु टियाइ ॥ 180 ॥
एह मणु पदियई मूड पर तालू गुवम्ह जेण ।
एकहु जि अगयर त पढु सिवपुरि जम्मइ जेण ॥ 97 ॥
- 4 कानु रामहि कहैं को अचउ ।
छोपु अछोपु भगिनि को अचउ ॥
हउ सहि बलन केण सम्माणउ ।
जहि जहि जोलउ ईहि अप्पानउ ॥ 139 ॥
गनी दोहे 'पाटुड-दोहा' (श्री. होगलान जैन-ग्रन्थादि), पारजा (दरार), 1943

से लिखे गये हैं।

और कुरवानी आदि की खरी आलोचना की है। पर चाहे मुसलमानी धर्म के बाह्याचार का खण्डन हो या हिन्दू मत के, उन्होंने अपने पूर्ववर्ती अखड़ योगियों की भाँति महज खण्डन के लिए खण्डन नहीं किया। उनका केन्द्रीय विचार भक्ति था। वे भक्ति को प्रधान मानते थे। उसके रहने पर बाह्याचार का होना, न होना गौण बात है। ऐसा जरूर है कि वे भक्ति की प्राप्ति के बाद बाह्याचारों का स्वयं नष्ट हो जाना जैसी बात पर विश्वास करते हैं। उनके मत से भक्ति और बाह्याङ्गम्वर का सम्बन्ध सूर्य और अन्धकार का-सा है। एक साथ दोनों नहीं रह सकते। काजी किताब पढ़ते-पढ़ते मर गया, पर तत्त्व कुछ नहीं समझ सका। कबीरदास कहते हैं कि यद्यपि उनका शरीर मुसलमानी आचार से संस्कृत बनाया जाकर मुसलमान बना लिया गया, पर वस्तुतः यह संस्कार बाह्य और अघूरा है। उन्हें इस संस्कार द्वारा मार्जित होने का अफसोस नहीं था। वे तो भक्ति की टेक गढ़े हुए थे और काजी क्षल मारके भी उनको उस मार्ग से विचलित नहीं कर सकता। एक बार भक्ति की टेक गढ़ ली तो कोई भी बाह्याचार रास्ता रोकके खड़ा नहीं हो सकता। पण्डितों ने कहा है कि कबीरदास की भक्ति में सूफी साधना का प्रभाव है। उनकी प्रेम-विरह-सम्बन्धी उक्तियों में इस प्रभाव का अस्तित्व दिखाया गया है। यह बात ठीक हो सकती है। यद्यपि कबीरदास के खुद के वचनों के बल पर कहा जा सकता है कि प्रेम-भक्ति का बीज उन्हें अन्यत्र से मिला था, पर सूफी साधकों से उनका प्रभावित होना असम्भव नहीं है। परन्तु जो लोग उन्हें मुसलिम प्रभावापन्न सुधारक मानते हैं, वे बहुत ही उथले प्रमाणों पर उड़ती-उड़ती बातें करते हैं। कबीरपन्थियों का और कोई दावा ठीक हो या नहीं, उनका यह दावा सोलह आने संगत है कि कबीरदास मुसलमान नहीं थे, क्योंकि मुसलमानी वंश में जन्म और लालन-पालन होना ही किसी को मुसलमान नहीं बना देता। जन्म से वे मुसलमान रहे हों या नहीं, विश्वास में वे एकदम मुसलमान नहीं थे। उनके ऊपर मुसलमानी संस्कृति और धर्म-विश्वास का कोई गहरा असर नहीं पड़ा था। और उन्होंने कही भी अपने को मुसलमान नहीं कहा। मुसलिम धर्म-साधना से उनका सम्बन्ध नाममात्र को ही था। पर मुसलमान-वंश में प्रतिपालित होने के कारण उनमें एक प्रकार का साहसिक भाव आ गया था और उस दार्शनिक तर्क-जाल से वे मुक्त थे जो उनके पूर्ववर्ती सिद्धों और योगियों को अभिभूत किये हुए था। इसलिए वे सहज बात को सहज ढंग से—बिना अपर-

1. बाजी कौन कनेव बधाने ।

पडत पडत केते दिन बीते गति एकै नहि जानै ॥

सकति ते नेह पुरि हरि मृनति यह न बडू रे भाई ।

जोर सुवाद तुरक मोहि करता तो आपे बटि दिन आई ॥

हो तो तुरक बिया हरि मुननि औरनिमो का बहिये ।

अपर सरीरा नारि न छूटे आधा हिन्दू रहिये ॥

छोड़ि बनेव राम बहि बाजी मृन करन हो भारी ।

पकरी टेक कबीर भगनि की बाजी रहे मय मारी ॥—४ वं, पद 59

पक्ष की कल्पना किये—कह सके थे। यह मुसलिम-परिवार में पालित होने वा उत्तम फल था। नहीं तो जिन खण्डनात्मक विचारों के लिए उन्हें मुसलिम-प्रभावान्मुधारक माना जाता है उनकी परम्परा बहुत पुरानी थी।

पण्डितों ने एकेस्वरवाद और अद्वैतवाद की वहस उठाकर यह साबित करने की कोशिश की है कि कबीरदास का अमुक विषय में एकेस्वरवादी मत मुसलमानों का सूचक है। सही बात है कि जब कबीरदास राम और रहीम की एकता की बात करते हैं तो उनका मतलब भारतीय परम्परा के 'अद्वैत ब्रह्म' को सामी धर्म के 'पैगम्बरी खुदा' के साथ घुला देना नहीं होता। वे अत्यन्त सीधी-सी बात अत्यन्त सीधे तौर पर कहते हैं कि सृष्टि के रचयिता भगवान् को यही मानते हो तो दो ही कल्पना व्यर्थ है। एक ही परमतत्त्व को राम और रहीम कह देने से वह दो नहीं हो जायगा। माला और तसबीह पर जप करने के कारण यह वस्तु भिन्न नहीं हो जायगी जो उपास्य है। इस कथन का यह तात्पर्य नहीं कि सृष्टि के रचयिता को उपादान कारण या निमित्त कारण जो भी कहो, दोनों एक ही बात है, या जगत् को ब्रह्म का परिणाम कहो या विवर्त कहो, दोनों एक ही बात है; या खुदा को प्रकृति का कारण मानो या प्रकृति के साथ उसका अनिवर्चनीय सम्बन्ध मानो, दोनों में कोई फर्क नहीं है। विल्कुल नहीं। इस कथन का तात्पर्य यह है कि साधारण जनता, जो दार्शनिक विवाद की खबर कुछ भी नहीं रखती, जिस सर्वसामर्थ्य-युक्त परमात्मा मे विश्वास करनी है वह एक ही है। उसके सृष्टि-रचना के प्रकार से कोई बहस नहीं है, सृष्टि और प्रकृति के माध्यम उसके सम्बन्ध को लेकर शास्त्रार्थ नहीं है, सही बात यह है कि नाम के बदलने से वस्तु नहीं बदल जाती। एक समाज का 'भोदू' मोटे तौर पर जिम परमात्मा की कल्पना करता है, वह दूसरे समाज के 'भोदू' की कल्पना में भिन्न नहीं है। यही कारण है कि कबीरदास ने उसी अंश पर जोर दिया है जो सर्व-साधारण की समझ के भीतर है :

हमारे राम रहीम करीमा,
कैसे अलह राम सति सोई।
विसमिल मेटि विसंभर एकै,

और न दूजा कोई॥

यदि यह एकेस्वरवाद है तो अद्वैतवाद या विशिष्टाद्वैतवाद या कोई और वाद क्यों नहीं है? स्वयं कबीरदास अपने को इन 'भोदुओं' के लिए निदिष्ट पद्धति में ऊपर देखते थे। वे भगवान् के सभी नामों से एक वस्तु का ध्वनित होना तो मानते

1. अरे भाद सोद बहूँ से मोहि बगवो।
विनिही भरम वा भेद लगवो।

जोनि उगाइ देखी ई परनी, दीन एक बीच भई करनी।
राम रत्नम जाल गुधि गई, उनि माला उनि तगवी सई।

बड़े कबीर धन रे भोदू, बोननिदारा गुरु न दिदू।—क. ध., पद 56

थे, पर शायद अच्छी तरह ही जानते थे कि इन नामों से अलग-अलग तरह के विचार उलझे हुए हैं। राम कहते ही 'दशरथ-मुत' का याद आ जाना सम्भव है और अल्लाह के साथ वांग देता हुआ मुल्ला ग्रथित है, इसलिए स्वयं वे उस परमात्मा को नामातीत भी मानते थे। जिस प्रकार उसका कोई रूप नहीं है, उसी प्रकार कोई नाम भी नहीं है; कबीरदास की ली इसीलिए उस परमतत्त्व पर लगी हुई थी जिसके यहाँ अल्लाह या राम किसी की गम नहीं है—जो भगवत्सम्बन्धी तत्तत् उद्भट कल्पनाओं की पहुँच के बहुत ऊपर है—

अलह राम की गम नहीं,

तहाँ कबीर रहा ल्यो साथ ।

किन्तु प्रश्न है कि आखिर वह कौन-सी वस्तु है जिसने कबीरदास को इतना महिमाशाली बना दिया है ? हमने अब तक देखा है कि उनके अधिकांश विचार एक पुरानी दीर्घ परम्परा की देन हैं। यह नहीं कि कोई बात परम्परा से आने के कारण ही हीन हो जाती है—सत्य, दया-धर्म, करुणा-भाव आदि बातें अनादिकाल से समावृत्त हैं, फिर भी आज का सत्यवादी, दयावान और कारुणिक धर्मिक इस परम्परा-विहित महत्त्व का अधिकारी होने के कारण हीन या कम महत्वपूर्ण नहीं होता। कबीरदास ने अगर महान् आदर्श पुरानी परम्परा से लिया है तो इसलिए कबीर का महत्त्व कम नहीं हो जाता। इस अध्ययन का उद्देश्य भी ऐसा कुछ दिखाना नहीं है, पर कबीरदास का पाठक जानता है कि उनके पदों में उसे एक कोई अनन्य-साधारण बात मिलती है, जो सिद्धों और योगियों की अकल्पिता-भरी उक्तियों में नहीं है, जो वेदान्तियों के तर्क-कर्मकांड ग्रन्थों में नहीं है, जो समाज-सुधारकों की 'हाय-हाय' में भी नहीं है। कोई अनन्यमाधारण बात। वह क्या है ? फिर वह वस्तु भी क्या है जिसे रामानन्द से पाकर कबीर-जैसा मस्तमौला फककड़ हमेशा के लिए उनका कृतज्ञ हो गया ? दोनों का एक ही उत्तर है। वह बात भक्ति थी। वह योगियों के पास नहीं थी, सहजवादी सिद्धों के पास नहीं थी, कर्मकाण्डियों के पास नहीं थी, 'पण्डितों' के पास नहीं थी, 'मुल्लाओं' के पास नहीं थी, 'काजियों' के पास नहीं थी। इसी परमाद्भुत रत्न को पाकर कबीर कृतकृत्य हो रहे। भक्ति भी किसकी ? राम की ! राम-नाम रामानन्द का अद्वितीय दान था। उनके पहले उत्तरायण में राम विष्णु के अवतार जरूर समझे जाते थे, पर 'परात्पर परब्रह्म' नहीं माने जाते थे। इस त्रिगुणातीत मायावीश परब्रह्म-स्वरूप राम की भक्ति को रामानन्द ही ले आये। राम और उनकी भक्ति—ये ही रामानन्द की कबीर को देन हैं। इन्हीं दो वस्तुओं ने कबीर को योगियों से अलग कर दिया, सिद्धों से अलग कर दिया, पण्डितों से अलग कर दिया, मुल्लाओं से अलग कर दिया। इन्हीं को पाकर कबीर 'वीर' हो गये—सबसे अलग, सबसे ऊपर, सबसे विलक्षण, सबसे सरस, सबसे तेज !

ऊपर बताया हुई बाह्याचारवर्तुल शुष्क साधना की मरुभूमि में कबीर लड़े थे। वे सहज ही गलत जानेवाले जीव नहीं थे। उनकी भेदक दृष्टि से वेद और भूषा क

व्यर्थता छिप नहीं सकती थी, थोड़ा तर्क और कुटिल तत्त्वज्ञान उन्हें भरमा नहीं सकता था, कूट वचन और मधुर शब्दजाल उन्हें फँसा नहीं सकते थे। वे सर्वत्र एक विचित्र प्रकार का अभाव अनुभव कर रहे थे। सारा संसार अपनी-अपनी आग में जल रहा था। ऐसा कोई नहीं मिलता था जिससे लगकर वे रह सकें। कसाला यह था कि जिममे हृदय की बात कहते वही डंक मार देता, निर्मय भाव से, नि संक होकर जिस आदमी से दिल की बात कही जा सके ऐसा कोई मिल नहीं रहा था। वे व्याकुल भाव से कुछ खोज रहे थे, पर पा नहीं रहे थे; सारा मन और प्राण सब के विष में अजर हो गये थे। हृदय बेचैन था; ऐसा प्रेमी मिल नहीं रहा था जिसके प्रेमपूर्ण समर्प में यह सारा-का-सारा हलाहल अमृत हो जाता।¹ ठीक ऐसे ही समय मे रामानन्द से उनकी भेंट हुई। यह बहुत अच्छा हुआ जो गुरु मिल गये, नहीं तो बड़ी हानि की सम्भावना थी। कौन जानता है, कबीर भी औरों की तरह माया-रूपी दीपक को अपना पूर्ण लक्ष्य समझकर पतन की तरह न कूद पड़ते? सारी दुनिया तो ऐसी ही है। कौन है जो इस माया-दीपक का पतन नहीं बन गया? ऐसे बड़भागी अगुलियों पर ही भिने जा सकते हैं, जो गुरु की कृपा से उबर जाते हैं। कबीरदास ने मद्गुरु को पाकर अपने को बड़भागी समझा, गुरु की सफलता केवल गुरु के ही महत्त्व पर निर्भर नहीं होती। शिष्य भी ऐसा ही कृती चाहिए। कबीर ऐसे ही शिष्य थे।²

अनन्त थी इस सद्गुरु की महिमा, अनन्त था उपकार। अनन्त दृष्टि उन्होंने बोल दी और अनन्त को दिखा दिया। क्या था वह अनन्त? राम-नाम। इस महा-मन्त्र की पटनर देने लायक जगत् में कौन-सी चीज है? हाय, कबीरदास के पास ऐसा कौन-सा धन था जिसे देकर वे गुरु की इस महादान-जन्य कृपा पर अपनी कुलजना प्रकट करते।³ उन्हें सारा-सूरा तो बहुत मिले थे जो अपनी वाण-विद्या में

1 ऐसा कोई ना मिल जातो रहिये लागि ।
मव जप जन्म देखिया अपनी अपनी लागि ॥ 5 ॥
ऐसा कोई ना मिल जातो बहूँ निसक ।

2 प्रेमी बूढ़न में किरी प्रेमी मिल न कोइ ।
प्रेमी बौ प्रेमी मिल तब सब विष अमृत होइ ॥ 12 ॥—उद्दी, पृ 66

3 भनी भई जा गुर मर्या नहि तर होनी लागि ।
दीपक दिष्टि पतन ज्यू, पदम पूनी लागि ॥ 19 ॥

माया दीपक नर पतन घमि भमि दई पदम ।
कहे कबीर गुरु ग्यान दे, ए-आध उबरत ॥ 20 ॥

मनगुरु बपुरा क्या करै छा गिय हो माई पूर ।
भावे तू प्रमोधि तै, जू बगि बगई कूर ॥ 21 ॥—उद्दी, पृ 3

4 मनगुरु की महिमा, अनन्त तिया उगार ।
सोचन अने उपादिया, अने निपायहार ॥ 3 ॥
रामनाम के पटारै, देई की कष्ट नाहि ।
बरा से गुरु मनोनि, होय रही मन माहि ॥ 4 ॥—उद्दी, पृ 1

दूसरों को घायल कर दें, पर ऐसा कोई नहीं मिला था जो स्वयं चोट खाये हुए हो। और तब तक रामभक्ति के दृढ़ होने की आशा ही क्या थी जब तक किसी घायल से मुलाकात न हो जाती !¹ इस बार उन्हें ऐसा घायल मिला—घायल जो, राम के प्रेम का दीवाना था, जो स्वयं भगवद्विरह की चोट खा चुका था। इस प्रकार के कराल द्वन्द्व से, संशय और दुविधा से छुड़ा सकनेवाले युगगुरु रामानन्द ही थे। इस विषय में उन लोगों को भले ही सन्देह हो जो कबीरदास के नाम उलटा-सीधा मत-मतान्तर चलाना चाहते हो, स्वयं कबीरदास को कोई संशय नहीं था :

सद्गुरु के परताप ते मिटि गयीं सब दुख-दद ।

कह कबीर दुविधा मिटी, गुरु मिलिया रामानन्द ॥

—स. क. सा., 1.8

क्या हुआ जो वे ब्राह्मण थे और कबीरदास जुलाहे; क्या हुआ जो वे काशी के 'आचार्य' थे और कबीरदास कमीनी जाति के 'बन्दे' ? प्रेम दूरी नहीं जानता, भेद नहीं मानता, जाति नहीं मानता, कुछ नहीं देखता। कुमुदिनी पानी में बसती है, चाँद आकाश में, फिर भी जो जिसका मनभावन है वह सदा पास में ही रहता है। अगर गुरु वाराणसी में होते और कबीरदास कहीं समुद्र-पार, तो भी उनका बरसल स्नेह दिव्य के पास पहुँचकर ही रहता, कबीरदास तो बहुत नजदीक थे —

कमोदिनी जल हरि वसै, चन्दा बसै अकास ।

जो जाही का भावता, सो ताही कै पास ॥

कबीर गुरु वसै बनारसी, सिक्ख समन्दर पार ।

विसाग्या नहि बीसरै, जे गुण होइ सरिर ॥

—क. ग्रं., पृ. 67

सो गुरु ने इस राम-नाम के अलौकिक बीज को वो दिया। कबीर ने इसके अंकुर को प्रेम की धारा से सींचा (क. ग्रं., पद 216)। धन्य है वह सुन्दरी जिसने वैष्णवपुत्र पैदा किया, जिसने राम-नाम का सुमिरन करके निर्भयता पा ली। सारी दुनिया भटकती ही रह गयी।² इस प्रकार सारे ससार को ढूँढ़-खोजकर कबीर ने ठोक-बजाकर देख लिया कि हरि बिना इस दुनिया में अपना कोई नहीं है।³ इस राम-नाम की महिमा अपरम्पार है। इस मन्त्र को पाते ही कबीरदास केवड़े के फूल हो गये और भक्त लोग भीरो की भाँति इस सौरभशाली के चारों ओर एकत्र हो

1 मारा मूरा बहु मिले, पाइन मिले न कोइ ।

पाइन ही पाइन मिलै, तब राम-भगति दिह होइ ॥—क. ग्रं., पृ. 67

2 कबीर धनि वै सुन्दरी जिन जाया वस्तो पूत ।

राम सुमिरि निरर्भ हुआ, सब जग गया अजून ॥—वही, पृ. 53

3 कबीर भव जग हडिया, मदिल कवि चढ़ाइ ।

हरि बिन आना कोइ नहि देखे ठोकि-बजाइ ॥—वही, पृ. 61

व्यर्थता छिप नहीं सकती थी, थोथा तर्क और कुटिल तत्त्वज्ञान उन्हें भरमा नहीं सकता था, कूट वचन और मधुर शब्दजाल उन्हें फँसा नहीं सकते थे। वे सर्वत्र एक विचित्र प्रकार का अभाव अनुभव कर रहे थे। सारा संसार अपनी-अपनी आग में जल रहा था। ऐसा कोई नहीं मिलता था जिससे लगकर वे रह सकें। बसाता यह था कि जिसमें हृदय की बात कहते वही डंक मार देता, निर्भय भाव से, निश्चय होकर जिस आदमी से दिल की बात कही जा सके ऐसा कोई मिल नहीं रहा था। वे व्याकुल भाव से कुछ खोज रहे थे, पर पा नहीं रहे थे; सारा मन और प्राण सदा के विष में जँवर हो गये थे। हृदय बेचैन था; ऐसा प्रेमी मिल नहीं रहा था जिसके प्रेमपूर्ण मर्मग से यह सारा-का-सारा हलाहल अमृत हो जाता।¹ ठीक ऐसे ही समय में रामानन्द ने उनकी भेट हुई। यह बहुत अच्छा हुआ जो गुरु मिल गये, नहीं तो बड़ी हानि की सम्भावना थी। कौन जानता है, कबीर भी औरों की तरह माया-रूपी दीपक को अपना पूर्ण लक्ष्य समझकर पतंग की तरह न कूद पड़ते? सारी दुनिया तो ऐसी ही है। कौन है जो इम माया-दीपक का पतंग नहीं बन गया? ऐसे बड़भागी अगुलियों पर ही गिने जा सकते हैं, जो गुरु की कृपा से उबर जाते हैं। कबीरदास ने सद्गुरु को पाकर अपने को बड़भागी समझा, गुरु की सफलता केवल गुरु के ही महत्त्व पर निर्भर नहीं होती। शिष्य भी ऐसा ही कृती चाहिए। कबीर ऐसे ही शिष्य थे।²

अनन्त थी इस सद्गुरु की महिमा, अनन्त था उपकार। अनन्त दृष्टि उन्होंने बोल दी और अनन्त को दिखा दिया। क्या था वह अनन्त? राम-नाम। इस महा-मन्त्र की पटनर देने लायक जगत् में कौन-सी चीज है? हाय, कबीरदास के पाम ऐसा कौन-सा धन था जिसे देकर वे गुरु की इस महादान-जन्य कृपा पर अपनी कृतज्ञता प्रकट करते।³ उन्हें सारा-सूरा तो बहुत मिले थे जो अपनी वाण-विद्या से

1 ऐसा कोई ना मिले जायो रहिये लागि ।
मय जग जगतों देखिया अपनी अपनी लागि ॥ 5 ॥

ऐसा कोई ना मिले जायो बहूँ निसक ।
जामो हिनै की कहें मो फिरि मारै डक ॥ 6 ॥—क. घ., पद 66

2 प्रेमी बँधन में फिरि प्रेमी मिले न कोइ ।
प्रेमी बँधे प्रेमी मिले तब सब विष अन्न होइ ॥ 12 ॥—बही, पृ. 67

3 भनी भई जा गुर मितग नहि तर होनी हाणि ।
दीनक दिष्टि पतंग जूँ, पड़ग पूरी जाणि ॥ 19 ॥

माया दीपक नर पतंग भ्रमि भ्रमि इरी पड़ग ।
बहूँ कबीर गुरु ग्यान धे, एत-आध उबरत ॥ 20 ॥

गानुस वगुन कस गरै धो गिय हो मारै चूर ।
भारै लूँ प्रमाधि नै, जूँ बगि बजारी चूर ॥ 21 ॥—क. घ., पद 3

4 गनगुरु की महिमा, अनन्त दिया उगार ।
लोचन अनेन उपाहिना, अनेन दिया उगार ॥ 3 ॥

रामनाम के पटारी, देरी बौ कटू नाहि ।
बना के गुरु सकोपि, होय रही मन पाहि ॥ 4 ॥—बही, पृ. 1

गये । जहाँ-जहाँ कबीर की भक्ति गयी वहाँ-वहाँ राम
 कबीर भया है केतकी, भँवर भये सब
 जहँ-जहँ भगति कबीर की, तहँ-तहँ राम निवास

जन्म-जन्मान्तर से नाना भवचक्र में घूमते हुए कबीरदास
 जीवन का व्यर्थ भार ढोते-ढोते वे हैरान थे, दुःख के बोझ ने
 दिया था, वे हारे हुए योद्धा की भाँति संसार को सूना देख रहे थे,
 समय गुरु का साक्षात्कार हुआ । प्रेमभक्ति के महारस से मुह
 था, उन्होंने बड़ी कृपा-पूर्वक वह महारस कबीर को दे दिया ।
 असाधारण रस को पीकर वे धन्य हो गये :

धावत जोनि जनम भ्रमि थाके
 अब दुखकें हम हार्यो रे
 कहि कबीर गुरु मिलत महारस
 प्रेम-भगति विस्तार्यो रे
 कबीरदास मनुष्य थे, पर इस प्रेम-रस के पान से देवता हो गये
 है उस महागुरु की, जिसने मनुष्य को देखते-देखते देवता बना दिया ।
 बलिहारी गुरु आपणें बौं-हाड़ी की बार ।
 जिनि मानिष तें देवता, करत न लागी बार
 और इस प्रकार द्रविड़ देश में उपजी हुई जिस भक्ति को
 खण्ड में ले आये थे उसे कबीर ने सप्त द्वीप और नौ खण्डों में
 भक्ति द्राविड़ ऊपजी, लाये रामानन्द ।
 परगट किया कबीर ने, सप्तद्वीप-नवखण्ड ॥
 —स. क.

‘सन्तो, भक्ति सतो गुरु आनी’

कबीरदास ने बार-बार कहा है कि सद्गुरु भक्ति ले आये हैं ।
 कबीरदास की इस भक्ति की व्याख्या करने का प्रयास बहुते

1. बीजक. शब्द 1; क. वच, पृ 125, पद 66

अन्याभिलषित-शून्यं ज्ञानकर्मविनाशकम् ।

आनूकूल्येन कृष्णानुशीलनं भक्तिरुत्तमा ॥—म. ट. ति. 3.9

तो उन्हें अपढ़ गँवार समझकर इस प्रकार समाधान कर लिया गया है कि उन्हें निर्गुण-सगुण और द्वैत-अद्वैत आदि किसी भी विषय का ठीक-ठीक ज्ञान नहीं था, या फिर उन्हें सर्वज्ञ सर्वनियन्ता समझकर उनके नाम पर विचित्र-विचित्र बातों का 'सागर' निर्माण किया गया है और मनमानी कथाएँ तैयार करके सम्प्रदाय के लोगों को भुलावा देने का प्रयत्न किया गया है। दोनों ही राहें गलत हैं। प्रथम पक्ष तो यही नहीं समझ पाता कि निर्गुण अद्वैत के साथ भक्ति कैसे चल सकती है? पाठकों ने अब तक देख लिया होगा कि कबीर तात्त्विक दृष्टि से अद्वैतवादी नहीं थे और उनके 'निर्गुण राम' में और वेदान्तियों के पारिभाषिक 'निर्गुण-ब्रह्म' में मौलिक भेद है। फिर भी इसमें तो कोई सन्देह नहीं कि कबीरदास राम की रूप-रेखा, आकार-प्रकार, द्वैत-अद्वैत, भाव-अभाव से परे समझते थे (देखिए ऊपर, पृ. 293-297)। प्रश्न यह है कि क्या ऐसा रूपातीत भगवान् भक्ति का विषय हो सकता है?

इस प्रश्न का उत्तर बहुत कठिन नहीं है। सर्ववाद-सम्मत मत यह है कि भक्ति भगवद्विषयक प्रेम को ही कहते हैं। (नारद-भक्तिसूत्र, 1-2)। भक्तिरसा-मृतसिन्धु में इसी बात को इस प्रकार कहा गया है कि अनुकूल भाव से भगवान् के विषय में अनुशीलन करना ही भक्ति है। यह अनुशीलन ज्ञान और कर्म से ढका हुआ नहीं होना चाहिए और न अनुशीलन करनेवाले के हृदय में भगवान् की भक्ति के सिवा और कोई अभिलाषा होनी चाहिए। भगवद्विषयक यह जो अहैतुक या कारणहित प्रेम है, वह न तो निरुपाधिक स्वरूप के लिए असम्भव है और न अद्वैत भावना के विरुद्ध। नारद-पाचरात्र में स्पष्ट रूप से कहा गया है कि भगवान् के सर्वोपाधि-विनिर्मुक्त स्वरूप को तत्पर होकर (अर्थात् अनन्य-भाव से) समस्त इन्द्रियो और मन के द्वारा सेवन करना ही भक्ति है।¹ अद्वैत-भावना भक्ति के मार्ग में बाधक नहीं है, इसके प्रमाण हैं तुलसीदास, संकराचार्य और अन्यान्य बहुतेरे शैव और तान्त्रिक साधक। इस भावना के अनुसार जीव वस्तुतः भगवान् का ही रूप है जो भ्रमवश अपने को पृथक् समझ रहा है। इस अज्ञ की अपने स्वाभाविक रूप में फिर जाने की जो चेष्टा है वह अभेदमूलक आकर्षण है। नदी के प्रवाह का प्रत्येक बिन्दु जो समुद्र की महान् सत्ता में विलीन होने के लिए दौड़ लगा रहा है, वह इसी अभेद-प्रतीति-जन्य प्रेम के कारण।² भक्ति के आचार्य मानते हैं कि भगवान्

1. सर्वोपाधिविनिर्मुक्त तत्परत्वेन निर्मलम्।
द्व्योकेण द्व्योकेन सेवनं भक्तिरुच्यते ॥

2. तु — हरिपाव की तरह हरिपाव है जो,
हरिपाव श्री तरह निम्न कोयम।
उठे तो तोर है, बैठे तो गोर है,
बढ़े किन तरह दूगता होयम।

का स्वरूप मानवीय चिन्तन-शक्ति के वश का नहीं है। वह अचिन्त्य है। जनते हैं उसकी शक्ति और अगम्य है उसकी भूति। कबीरदास ने इसी बात को समझने के लिए भगवान् को त्रिविगत-अकल-अनूपम कहा है (क. ग्र., पद 6); अचिन्त्य और अकथ बताया है (पद 36); गुँग का गुड़ (पद 68) और सऊँरा (पद 156) कहा है।

भक्त लोग मानते हैं कि इस अनन्त अचिन्त्य भगवान् को सच्चिदानन्द कह कर यद्यपि विधिरूप से कथंचित् समझाया जा सकता है (क्योंकि ध्रुतियों में नेति-नेति कह-कहकर उसे निषेधरूप में ही समझाया गया है, केवल 'सत्-चित्-आनन्द' कहकर ही उसके विधिरूप की ओर इशारा किया गया है) फिर भी हम नहीं जानते कि सत्ता (सत्), चैतन्य (चित्) और आनन्द के अतिरिक्त उसमें और क्या है। कितने ही भक्त होते हैं जो उसके अंश-विशेष के साथ ही अपनी अभिन्नता अनुभव करके आत्माराम हो रहते हैं। वे भगवान् के केवल चैतन्य अंश के साथ अपने चित्स्वरूप को अभिन्न समझ लेते हैं। ऐसे ही भक्त अद्वैतवेदान्ती हैं। यद्यपि वे अपने को ज्ञानमार्गी कहते हैं तथापि वे भी वस्तुतः भगवान् के परम प्रेम के ही साधक हैं। एक और प्रकार के साधक हैं जो माया और परम पुरुष को जलग-अलग कर शक्ति और शक्तिमान के भेद को कभी भूलते ही नहीं। ये ऐश्वर्य रूप के उपासक भी वस्तुतः भगवान् के परम प्रेम के ही उपासक हैं। भगवान् का प्रेम एक और अलखण्ड है। उसके अंश-विशेष के प्रति आसक्ति प्रकट करने मात्र से उसकी अलखण्डता खण्डित नहीं होती। भक्ति के साथ इन साधना-मार्गों का कोई विरोध तो क्या होगा, वे सभी वस्तुतः भक्ति के ही प्रकार हैं। यही दिखाने के लिए श्रीमन् जीवगोस्वामिपाद ने भागवत-सन्दर्भ में पहले ही भगवान् के इस अलखण्ड-प्रेमपरिपूर्ण रूप की वन्दना इस प्रकार की है :

यस्य ब्रह्मोति संज्ञां क्वचिदपि निगमे याति चिन्मान-सत्ता-
प्यशो यस्यांशकैः स्वैर्विदधति वशयन्नेव माया पुमाश्च ।
एकं यस्यैव रूपं विलसति परमव्योम्नि नारायणाख्यं,
स श्रीकृष्णो विधत्ता स्वयमिह भगवान् प्रीति तत्पादभाजाम् ॥

—भागवत-सन्दर्भ 1.8

जो लोग भक्तिमूलक वाणियों को ऊपर-ऊपर से ही खुरचकर रस निकाल लेना चाहते हैं, उन्हें उस रस का साक्षात्कार नहीं हो सकता। भक्ति भाव्य की

→ उसी के नाम को फेरके सहार धरा,
सहर के कहै क्या नीर घोषम ।
जब ही फेर सब जग है ब्रह्म में,
ग्यान करि देख कबीर गोयम ।

चीज है, प्रेम प्रीति का विषय है, वह उसे नहीं पा सकता :
भाग बिना नहि पाइये, प्रेम प्रीति की भक्त ।
बिना प्रेम नहि भक्ति कछु, भक्ति पर्यो सब जगत ॥

भक्ति का साहित्य भी प्रेम की अपेक्षा रखता है ।
—स क. सा 15 11

भक्तों का यह भी दावा है कि वेदान्त में जिसे 'ब्रह्म-जिज्ञासा' या 'ब्रह्म की जानकारी की इच्छा' कहा गया है वह वस्तुतः भक्ति ही है, क्योंकि कठोपनिषद् में (2 22) साफ-साफ कहा गया है कि 'परमात्मा में जिनकी भक्ति-धृढा है उसी से उन्हें प्राप्त करता है । और ये जिससे प्रसन्न होते हैं वही जिज्ञासा आदि के द्वारा और प्रेम अधिक नहीं हो जाते तब तक जानने की इच्छा (जिज्ञासा) भी नहीं जागती । इसीलिए मानो वेदान्त-दर्शन के प्रथम सूत्र 'अथातो ब्रह्म-जिज्ञासा' की कमी को पूरा करने के लिए ही भक्ति-सूत्रकार ने कहा, 'अथातो ब्रह्म-जिज्ञासा । अनुरक्ति ही है' । 'बोधसार' में आचार्य नरहरिपाद ने भी कहा है कि जिसे वेदान्त में अपरोक्षानुभूति कहते हैं वह वस्तुतः प्रेमलक्षणा भक्ति का ही परिणाम है ।¹ और भागवत में अहैतुक निष्काम भक्ति का फल वैराग्य और ज्ञान ही बताया गया है², जो वेदान्त का भी लक्ष्य है ।

अब यह मानी हुई बात है कि प्रेम आश्रय-भेद से भिन्न हो जाता है । रूप-गोस्वामिपाद ने कहा भी है कि स्वभाव, संस्कार और रुचिबल भक्त लाखों तरह के हो सकते हैं । इसीलिए भक्ति के अग और भेद भी अनन्त प्रकार के कल्पना किये जा सकते हैं या फिर एक ही भेद माना जा सकता है । वह इस प्रकार की भक्ति एक ही है, केवल आश्रय-भेद से अनेक प्रकार की दीवती है (भ. र. 2.42-3) । भक्तिशास्त्रीय ग्रन्थों में जो अश और भेद गिनाये गये हैं, वे उपलक्षण-मात्र हैं । वस्तुतः जैसा कि गोस्वामी तुलसीदासजी ने कहा है, हरि भी अनन्त हैं, उनकी कथा भी अनन्त है और श्रुति तथा सन्त उसका अनन्त भाँति से भजन भी करते हैं :

हरि अनन्त हरि-कथा अनन्ता ।
बहु प्रकार गावहि श्रुति-सन्ता ।

सो गुरुपदाश्रय प्रभृति जो भेद भक्ति-शास्त्रों में बताये गये हैं, वे अन्तिम और

- 1 नायमात्मा प्रवचनेन लब्धो न मेधया न बहुना श्रुतेन ।
यमेवैष वृणुते तेन लभ्यस्तत्सर्वं जात्या वृणुते वन स्वाम् ॥—अष्टो, पृ- 6
- 2 अरारोक्षानुभूतिर्यां वेदान्तेषु निरूपिता ।
प्रेमलक्षणभक्तेः स परिणामः स एव हि ॥
- 3 बायुदेवे भगवति भक्तियोगः प्रयोजितः ।
जनयत्याशु वैराग्यं ज्ञानं च यदहेतुकम् ॥—भागवत, 1-2-1

पूर्ण नहीं है। श्रवण-कीर्तन आदि प्रकार भी उपलक्षण भर ही है। भक्ति के लिए केवल एक ही बात आवश्यक है—अनन्यभाव से भगवान् की शरणागति, अर्हेतुक प्रेम, बिना शर्त आत्मसमर्पण। कबीरदास में इन बातों की चरम परिणति हुई है। वे गोविन्द को बार-बार पुकारकर कहते हैं, “हे गोविन्द, मैं तुम्हारी शरण आया हूँ, क्यों नहीं मुझे उबार देते? वृक्ष के नीचे आदमी छाया के लिए जाता है, अगर उस वृक्ष में ही ज्वाला निकलने लगे तो उपाय ही क्या रह जायेगा? आदमी पानी पीकर शीतल होने के लिए जलाशय में जाता है, पर अगर वहाँ से आग की लपटें निकलने लगें तो क्या किया जा सकता है? हे नाथ, कबीर केवल तुम्ही को जानता है, वह तुम्हारी ही शरण आया है, पर कैसे आश्चर्य की बात है कि तुम्ही उसे जता रहे हो! हे गोविन्द, सचमुच ही तुम डरने की चीज बन गये हो। कहाँ तो तुम्हें अपने प्रेम-पीयूष से शरणागत की रक्षा करनी थी, सो तो तुमने की नहीं, उल्टे वियोग की वल्लि में झुलसाने लगे।” (पद-112) “अजी हो गुसाई, मैं गुलाम हूँ, मुझे बेच दो। यह सारा तन-मन-धन तेरा है और तेरे ही लिए है। राम ही गाहक है, राम ही सौदागर। कबीर ने तो तन और मन निछावर करके अपने-आपको राम पर कुर्बान कर दिया है!”² (पद-113) “बालम के बिना कबीरदास की आत्मा तड़प रही है। दिन को चैन नहीं, रात को नीद नहीं। सेज सूनी है, शरीर चर्त्ता बन गया है। आँखें थक गयी हैं, राह दिखती नहीं। हाथ रे वेदरदी पिपा, तूने मुष नहीं ली!”³ “हाथ, वह विरह की मारी वियोगिनी पिऊ-पिऊ करके जाग दे रही है। किन्तु निर्गुण है वह पीय, निर्मोही है वह भगवान्! शून्य-सनेही राम ही उसके

1. गोव्यदे तुम्हरे डरषी भारी।

सरणार्ह जायो क्यूँ गहिये, यह कौन बात तुम्हारी।
धूप-शासत छौह तराई, मनि तरवर मचराऊँ।
तरवर भाई ज्वाला निजसै, तो क्या नेर बुझाऊँ।
मजे बन जलै त जलकूँ धावै, मनि जल सीतल होई।
जल ही मोहि अग्नि जे निजसै, और न दूजा कोई।
सारण निरण निरण तू तारण, और न दूजा जानी।
बहै कबीर सरगाई आयो, जान देव नहि भाती॥—क. प्र., पद 112

2. मैं गुलाम मोहि बेचि गुसाई।

तन-मन-धन मेरा रामजीक तारै।
आनि कबीरा हाटि उतारा,
छोद गाहक छोद बेचनिहारा।
बेचै राम तो गये कौन,
राख राम तो बेचै कौन।
बहै कबीर मैं तन-मन जादूया,
माहिज जपना छिन न बिगादूया।

3. तनसै बिन बाजप मोर बिरा।

दिन नहि भैर रा नहि निदिषा, तनक तनक कै भोर बिरा।
तन-मन भोर रहै-अध होलै मून सेज पर जनम छिया।

एकमात्र आराध्य है, और कौन है जो उस पतिप्राणा का दर्शनीय बन सके !”¹ “हाय, कबीरदास के वे दिन कब आयेंगे जब उनका जीवन सफल होगा, देह धरने का फल प्राप्त होगा, जब पिया के साथ अग-में-अग मिलाकर रभस आलिंगन का मोका मिलेगा, जब वे प्रिय के साथ हिल-मिलकर खेलेंगे, जब उनके शरीर और इन्द्रिय, मन और प्राण प्रियतम में एक-रूप हो जायेंगे। न जाने रामराजा वह कामना कब पूरी करेंगे।”² “हाय, विरह की मारी कबीरदास की आत्मा पिया-मिलन की आशा लेकर कब तक खड़ी रहे ? पिया का निवास ऊँचे पर है। वहाँ जाने में कितनी मितरु है, किजनी लज्जा ! पैर उठते ही नहीं, उठते हैं तो तलमला जाते हैं। सात्विक भाव के कम्प और रोमांच से सारा अंग सिथिल हो जाता है, पैर आगे पड़ते ही नहीं, प्रीति-आशंका से हृदय अस्थिर हो उठता है। हाय, इसने कभी तो उस मधुर मिलन का अनुभव नहीं किया—निपट वारी, निपट अनाड़ी है यह। उस सँकरा मान है, अटपटी चाल है, मिलन हो तो कैसे हो ? सद्गुरु का उपदेश ही इस विपत्ति-काल में सहारा है।”³ “अरे ओ परदेशी, पिया को पहचान ले। कुछ समझ में नहीं आता कि तुझे हो क्या गया है, कौन-सी बुरी आदत तूने सील ली है ? सारी दुनिया का चक्कर मारकर तूने क्या कर लिया, अरे ओ भलेमानस, लाभ की आशा में मूल ही न गँवा दे। झूठे प्रच-जाल में भूले हुए भोले, क्यों दूसरों के हाथ बिका हुआ है ? जल्दी अपने असली प्रियतम को पहचान ले। आज—

→ नैन धकित भये पथ न भूलै, साईं बेदरदी मुँह न लिया।
कहत कबीर मुनो भाई माधो, हरो पीर दुख जोर दिया।—क वच, पृ 141

1. मैं अबला पिउ पिउ कहूँ निर्गुन मेरा पीव।
शून्य सनेही राम विन, देखूँ और न जीव ॥—क वच, पृ 141

2. वे दिन कब आवेंगे भाइ।
जा कारनि हन देह धरी है, मिलिबौ अग लगाइ ॥

हौं जानूँ जे हिलि-मिलि छेलूँ, तव मन मन प्राण समाइ ॥
सा कामना करौ परिपूरन समरथ हा राम राइ ॥

मोहि उदामी माधव चाहै, चितवत रैन बिहाइ ॥
सेज हमारी स्पष भई है, जब सोऊँ तब छाइ ॥

यहु अरदास दास को मुनिये, तव की तपनि बुझाइ ॥
कहै कबीर मिल जै सारि, मिलि करि मगल गाइ ॥—क प्र., पद 306

3. पिया-मिलन की आस, रहों कबलौ खरी।
ऊँचे नहि चढ़ि जाय, मने लज्जा भरी ॥

पाँव नहीं ठहराय, चढ़ूँ गिर गिर पहाँ ॥
फिर फिर चढ़ें सम्हारि, चरन आगे धरूँ ॥

अग अग पहुँचाइ, तो बहुविधि डरि रहूँ ॥
करम-रूपट मग छेदि, तो भ्रम मे परि रहूँ ॥

बारि निपट अनादि, वे तो शीनी शूल है ॥
अटपट चाल तुम्हार, मिलन क्या होइ है ॥
छोरो कुमति-विकार मुनवि गहि लीजिये ॥

तातस्य कूपोज्यमिति ब्रुवाणाः

क्षारं जल का पुरुषाः पिबन्ति ।

सो, जिस दिन से महागुरु रामानन्द ने कबीर को भक्ति-रूपी रसायन दी, उस दिन से उन्होंने सहज समाधि की दीक्षा ली, आँख मूंदने और कान रूँधने के टण्टे को नमस्कार कर लिया, मुद्रा और आसन की गुलामी को सलामी दे दी। उनका चलना ही परिक्रमा हो गया, काम-काज ही सेवा हो गये, सोना ही प्रणाम बन गया, धोलना ही नाम-जप हो गया और खाने-पीने ने ही पूजा का स्थान ले लिया। हठयोग के टण्टे दूर हो गये, खुली आँखों से ही उन्होंने भगवान् के मधुर मादक रूप को देखा, खुले कानों से ही अनहद नाद सुना, उठते-बैठते सब समय समाधि का आनन्द पाया और अत्यन्त उल्लास के आवेग में उन्होंने घोषित किया :

साधो, सहज समाधि भली ।

गुरु-प्रताप जा दिन तें उपजी, दिन-दिन अधिक चली ॥

जहँ-जहँ डोलो सोई परिकरमा, जो कछु करो सो सेवा ।

जब सोवों तब करो दण्डवत, पूजो और न देवा ॥

कहां सो नाम सुनो सो सुमिरन, खाँव-पियो सो पूजा ।

गिरह-उजाड एक-सम लेखो, भाव न राखो दूजा ॥

आँख न मूँदों कान न रूँधो, तनिक कण्ट नहि धारो ।

खुले नैन पहिचानो हँसि-हँसि, सुन्दर रूप निहारो ॥

सबद-निरन्तर सें मन लागा, मलिन वासना त्यागी ।

ऊठत-बैठत कबहुँ न छूटै, ऐसी तारी लागी ॥

कहु कबीर यह उनमुनि-रहनी, सो परगट करि भाई ।

दुख-सुख से कोई परे परमपद, तेहि पद रहा समाई ॥

— शब्दा. शब्द 30

धन्य है वे गुरु ! वे सचमुच उस भ्रमरी के समान हैं जो निरन्तर ध्यान का अभ्यास कराकर कीट को भी भ्रमरी (तितली) बना देती है। कीड़ा भ्रमरी हो गया, नयी पाँखें फूट आयीं, नया रंग छा गया, नयी शक्ति स्फुरित हुई। उन्होंने जाति नहीं देखी, कुल नहीं विचारा। अपने-आपमें मिला लिया। नाले का पानी गंगा में जाकर गंगा हो जाता है, कबीर गुरु में मिलकर तद्रूप हो गये। धन्य हो गुरो, तुमने चंचल मन को पंगु बना दिया, तत्त्व में तत्त्वातीत को दिखा दिया, बन्धन से निर्वन्ध किया, अगम्य तक गति कर दी। केवल एक ही प्रेम का प्रसंग तुमने सिखाया, पर कैसा अचरज है कि इस प्रेममेष की वर्षा ने यह तारा शरीर भीग गया ! रससिक्त आत्मा में भक्ति का अकुर सहलहा उठा :

कबीर बादल प्रेम का, हम परि बरस्यो आर ।

अंतरि भीगी आत्मा, हरी भई बनराइ ॥



जाने कब तक भटकता फिरेगा। भवजाल विकट है, मायाचक्र अनन्त है, साधन-मार्ग दुरधिगम्य है, विघ्नों की बाहिनी रास्ता रोके खड़ी है और गृहस्थ लाचार है। दूसरे (भक्त) ने उसे लापरवा बना दिया। गलती से भी एक बार हरि-नाम जिसने ले लिया उसे कुछ और करने की जरूरत नहीं, विष्णु का तिलक एक बार अगर सिर पर चढ़ गया तो वैकुण्ठ का दरवाजा खुला है, तुलसी की माला यदि किसी प्रकार मिल गयी तो गोलोक में स्थान निश्चित है। कलियुग सब युगों से अच्छा है, क्योंकि इसमें मानस-पाप का कुछ फल नहीं होता, किन्तु मानस-पुण्य का पूरा फल मिलता है। राम का नाम राम से भी बड़ा है, भय की कोई जरूरत नहीं। योग ने गृहस्थ को जरूरत से ज्यादा सशयालु बना दिया था, भक्ति ने पूरा आशावादी। एक ने मुक्ति को महंगा सौदा बता दिया, दूसरे ने बहुत सस्ता। योग में गलदशु भावुकता को कोई स्थान नहीं। जो भक्ति पद-पद पर भक्त को कम्प, आवेग, जड़ता और रोमोद्गम की अवस्था में ले आ देती है वह इस क्षेत्र में अपरिचित थी। और यदि सचमुच ही भाग और विभाग कल्पित है, कल्प-विकल्प वेकार है, संसार मृग-मरीचिका है, परमतत्त्व विभाग और अविभाग से परे है, सूक्ष्म और स्थूल के अतीत है—यदि वह एक-रस है, सम-रस है, तो फिर रोने से होता क्या है? अखण्ड-चैतन्य-स्वरूप अमायिक परमपुरुष के सामने यह विलाप क्यों? उस गुणहीन, विकारहीन, दया-माया-हीन की पूजा क्या और स्तुति क्या? ¹ निर्ममता और अमायिकता योग की पहली शर्तें हैं। इसीलिए वह अपने अनुयायी को अम्लड़ बना देता है। कबीरदास ने यह अवलड़ता योगियों से विरासत में पायी थी। संसार में भटकते हुए जीवों को देखकर करुणा के अश्रु से वे कातर नहीं हो आते थे बल्कि और भी कठोर होकर उसे फटकार बताते थे। वे प्रह्लाद की भाँति सर्वजगत् के पाप को अपने ऊपर ले लेने की वाञ्छा से ही विचलित नहीं हो पड़ते थे बल्कि और भी कठोर, और, और भी शुष्क होकर सुरत और विरत का उपदेश देते थे। संसार में भ्रमनेवालों पर दया कैसी, मुक्ति के मार्ग में अग्रसर होनेवालों को आराम कहाँ, करम की रेख पर मेख न मार सका तो सन्त कैसा :

ज्ञान का गेंद कर सुत का डंड कर

खेल चौगान-मैदान माँही।

जगत का भ्रमना छोड़ दे बालके

आय जा भेष-भगवन्त पाही ॥

1. अविवेक-विवेक-विबोध इति, अविकल्प-विरक्त विबोध इति। यदि चैकनिरन्तरबोध इति, किमु रोदिधि मानस-सर्वममः ॥ बहुधा धृतयः प्रवदन्ति यते, विदशतस्य मृगतोयममः। यदि चैकनिरन्तरसर्वममः किमु रोदिधि मानस-सर्वममः ॥ सविभक्ति-विभक्तिविहीनपरम अनुकाय-विचाय-विहीन परम। याद चैकनिरन्तरसर्वममः यन्न न च कथं स्वप्न च कथम् ॥

कठिन है। विरोधी के ही अस्त्र से विरोधी को घायल करने की कला में कबीरदास उस्ताद हैं। गगन और पवन के बल पर जातंरु जमानेवाले से यह छोटा-सा प्रश्न कितना सहज और फिर भी कितना तिलमिला देनेवाला है : 'गगना-पवना दोनों घिनसे कहै गया जोग तुम्हारा ?'

यह उनकी अनधिकार चर्चा नहीं थी। वे समाधिगम्य परमपुरुष का साक्षात्कार कर चुके थे, पवन को जलटकर सहस्रारचक्र में ले जा चुके थे, वहाँ के गगन का अनन्य-साधारण गजन सुन चुके थे, अवशेष अमृत-वर्षों पावस का अनुभव कर चुके थे, उस महान् पद को देख आये थे जहाँ कोई विरला ही जा सकता है, जहाँ वेद और कतेय की गम नहीं है, जहाँ की गगन-गुफा में किसी गैव की चाँदनी छिटकी हुई है, जहाँ उदय और अस्त का नाम भी नहीं है, जहाँ दिन और रात की पहुँच नहीं है, जो प्रेम के प्रकाश का समुद्र है, जो सदानन्द का विशाल निर्भर है, जो भ्रम और भ्रान्ति से परे है, जो एक-रस है, ब्रह्म की छील में (भूले में) वे निश्चित रूप से झूल चुके थे :

करत कल्लोल दरियाव के बीच में,
ब्रह्म की छील में हस भूनें ।
अर्थ ओ' ऊर्ध्व की पेग बाही तहाँ,
पलट मन पवन को कँवल फूले ॥
गगन गरजै तहाँ सदा पावस क्षरै,
होत क्षनकार नित वजत तूरा ।
वेद-कतेय की गम्म नाही तहाँ,
कहै कबीर कोई रमै सूरा ॥
गगन की गुफा तहाँ गैव का चाँदना,
उदय और अस्त का नाम नाही ।
दिवस ओ' रैन तहाँ नेक नहि पाइये,
प्रेम-परकास के सिन्धु माही ॥
सदा आनन्द दुख-दंद व्यापै नही,
पूरनानन्द भरपूर देखा ।
भ्रम और भ्रान्ति तहाँ नेक आवै नही,
कहै कबीर रस एक पेखा ॥

—शब्दा., पृ. 104

परन्तु वे स्वभाव से फकरूड थे। अच्छा हो या बुरा, खरा हो या खोटा, जिससे एक बार चिपट गये उससे जिन्दगीभर चिपटे रहो, यह सिद्धान्त उन्हें मान्य नहीं था। वे सत्य के जिज्ञासु थे और कोई मोह-ममता उन्हें अपने मार्ग से विचलित नहीं कर सकती थी। वे अपना घर जलाकर हाथ में मुराड़ा लेकर निकल पड़े थे और उसी को साथी बनाने को तैयार थे जो उनके हाथों अपना भी घर जलवा सके :

भेष-भगवंत की शेष महिमा करे
 शेष के सीर पर चरन डारै ।
 कामदल जीति के कवलदल सोधि के
 ब्रह्म को वेधि के क्रोध मारै ॥
 पदम-आसन करै पौन परिचै करै
 गगन के महल पर मदन जारै ।
 कहत कबीर कोई सन्त-जन जाहरी
 करम की रेख पर भेल मारै ॥

—शब्दा., पृ. 50

परन्तु अवलङ्गता कबीरदान का सर्वप्रधान गुण नहीं है। जब वे अवधू या योगी को सम्बोधन करते हैं तभी उनकी अवलङ्गता पूरे चढाव पर होती है। वे योग के विकट रूपों का अवतरण करते हैं, गगन और पवन की पहेली बुझाते रहते हैं, मुन्न और सहज का रहस्य पृच्छते रहते हैं, द्वैत और अद्वैत के सत्त्व की चर्चा करते रहते हैं और अवधू के अज्ञान पर कुटिल हँसी-सी हँसा करते हैं :

अवधू, अच्छरहूँ सो न्यारा ।
 जो तुम पवना गगन चढ़ाओ, करो गुफा में बासा ।
 गगना-पवना दोनों बिनसै, कहै गया जोग तुम्हारा ॥
 गगना-मद्धे जोती झलके, पानी-मद्धे तारा ।
 घटिगे नीर बिनसिगे तारा, निकरि गयो केहि द्वारा ॥
 मेरुदंड पर डारि दुलैची, जोगी तारी लाया ।
 सोई सुमेर पर साक उड़ानी, कच्चा योग कमाया ॥
 इंगला बिनसै, पिंगला बिनसै, बिनसै सुपमनि नाड़ी ।
 जब उनमनि की तारी टूटी, तब कहै रही तुम्हारी ॥
 अद्वैत-विराग कठिन है भाई, अँटके मुनिवर-जोगी ।
 अच्छर-लौकी गम्म बतावे, सो है मुक्ति-विरोगी ॥
 कह अह अकह दुहूँ तैं न्यारा, सत्त-असत्त के पारा ।
 कहै कबीर ताहि लख जोगी, उतरि जाय भव-पारा ॥

इसी भाषा को योगी समझते थे। ठीक भी है, यदि समाधि-मात्रगम्य निर्मम की भजन-पूजा विहित नहीं है तो योगी से भी तो उलट के उसी मुद्रकता और उसी निर्ममता के साथ पूछा जा सकता है कि बाबा, उनमनि तक तो ठीक है, वहाँ तुमने माना कि अक्षर-पुरुष का साक्षात्कार कर लिया, परन्तु फिर ? जब समाधि बंग हुई, — जब उनमनि की तारी टूटी, तब ? तब तो फिर उसी भवजाल में लोट आये। अब तुम्हारी क्या गति होगी ? सो, कबीरदास अवधूत से बात करते समय पूरी अवलङ्गता ने काम लेते हैं और अपने व्यक्तित्व को बहुत ऊँचे उठाकर बोलते हैं, क्योंकि वे अवधू के इस मनोभाव को पहचानते हैं। एक बार अगर उमे अपने व्यक्तित्व को ऊपर उठा ले जाने की छूट दे दी गयी तो फिर उससे पार पाना

कठिन है। विरोधी के ही अस्त्र से विरोधी को घायल करने की कला में कबीरदास उस्ताद हैं। गगन और पवन के बल पर जातक जमानेवाले से यह छोटा-सा प्रश्न कितना सहज और फिर भी कितना तिलमिला देनेवाला है : 'गगना-पवना दोनो विनसँ कहूँ गया जोग तुम्हारा ?'

यह उनकी अनधिकार चर्चा नहीं थी। वे समाधिगम्य परमपुरुष का साक्षात्कार कर चुके थे, पवन को उलटकर सहस्रारचक्र में ले जा चुके थे, वहाँ के गगन का अनन्य-साधारण गर्जन सुन चुके थे, अवशेष अमृत-वर्षी पावस का अनुभव कर चुके थे, उस महान् पद को देख आये थे जहाँ कोई विरला ही जा सकता है, जहाँ वेद और कतेव की गम नहीं है, जहाँ की गगन-गुफा में किसी गैव की चाँदनी छिटकी हुई है, जहाँ उदय और अस्त का नाम भी नहीं है, जहाँ दिन और रात की पहुँच नहीं है, जो प्रेम के प्रकाश का समुद्र है, जो सदानन्द का विशाल निर्भर है, जो भ्रम और भ्रान्ति से परे है, जो एक-रस है, ब्रह्म की छील में (झूले में) वे निश्चित रूप से झूल चुके थे :

करत कल्लोल दरियाव के बीच में,
ब्रह्म की छील में हस भूँनै ।
अर्ध औ' ऊर्ध्व की पेग बाढ़ी तहाँ,
पलट मन पवन को कँवल फूलै ॥
गगन गरजै तहाँ सदा पावस झरै,
होत क्षनकार नित वजत तूरा ।
वेद-कतेव की गम्म नाही तहाँ,
कहै कबीर कोई रमै सूरा ॥
गगन की गुफा तहँ गैव का चाँदना,
उदय और अस्त का नाम नाही ।
दिवस औ' रैन तहँ नेक नहि पाइयें,
प्रेम-प्रकाश के मिन्धु माही ॥
सदा आनन्द दुख-दंद व्यापै नहीं,
पूरनानन्द भरपूर देखा ।
भर्म और भ्रान्ति तहँ नेक आवै नहीं,
कहै कबीर रस एक पेखा ॥

—शब्दा., पृ. 104

परन्तु वे स्वभाव से फक्कड़ थे। अच्छा हो या बुरा, परा हो या छोटा, जिससे एक बार चिपट गये उससे जिन्दगीभर चिपटे रहो, यह सिद्धान्त उन्हें मान्य नहीं था। वे सत्य के जिज्ञामु थे और कोई मोह-ममता उन्हें अपने मार्ग से विचलित नहीं कर सकती थी। वे अपना घर जनाकर हाथ में मुराड़ा लेकर निकल पड़े थे और उसी को साथी बनाने को तैयार थे जो उनके हाथों अपना भी पर-जतवा सके :

हम घर जारा अपना, लिया मुराड़ा हाथ ।
 दय घर जारों तामु का, जो चलै हमारे साथ ॥

—स. क. सा. 5.8

वे सिर से पैर तक मस्त-मौला थे । मस्त—जो पुराने कृत्यों का हिसाब नहीं रखता, वर्तमान कर्मों को सर्वस्व नहीं समझता और भविष्य में सब-कुछ झाड़-फटकार निकल जाता है । जो दुनियादार किये-कराये का लेखा-जोखा दुस्त रखता है, वह मस्त नहीं हो सकता । जो अतीत का चिट्ठा खोले रहता है, वह भविष्य का भ्रान्तदर्शी नहीं बन सकता । जो इश्क का मतवाला है, वह दुनिया के माप-जोल से अपनी सफलता का हिसाब नहीं करता । कबीर जैसे फक्कड़ को दुनिया की होशियारी से क्या वास्ता ? ये प्रेम के मतवाले थे मगर अपने को उन दीवानों में नहीं गिनते थे जो माथूक के लिए सर पर कफन बांधे फिरते हैं, जो बेकरारी की तड़पन में इश्क का चरम फल पाने का भान करते हैं, क्योंकि बेकरारी उस विषय में होती है जिससे प्रिय दूर हो—उसे पाना कठिन हो । पर जहाँ प्यारे से एक क्षण के लिए भी विछोह नहीं, वहाँ तड़पन कैसी ? जो गयरी भरी है उसमें छलकन कहाँ ? जहाँ द्वैत-भावना ही मिट गयी हो उस अजब मस्ती में बेचैनी कहाँ ?

हमन है इश्क मस्ताना, हमन को होशियारी क्या ।
 रहे आजाद या जग से, हमन दुनिया से यारी क्या ।
 जो विछुड़े है पियारे से, भटकते दर-बदर फिरते ।
 हमारा यार है हम में, हमन को इन्तजारी क्या ।
 खलक सब नाम अपने को, बहुत कर सिर पटकता है ।
 हमन गुरुनाम साँचा है, हमन दुनिया से यारी क्या ।
 न पल विछुड़े पिया हमसे, न हम विछुड़ें पियारे से ।
 उन्ही से नेह लागी है, हमन को बेकरारी क्या ।
 कयीरा इश्क का माता, दुई को दूर कर दिल से ।
 जो चलना राह नाजुक है, हमन सिर बोझ भारी क्या ॥

—शब्दा., पृ. 16-17

इसीलिए ये फक्कड़राम किसी के घोखे में आनेवाले न थे । दिल जम गया तो ठीक है और न जमा तो राम-राम करके आगे चल दिये । योग-प्रक्रिया को उन्होंने डटकर अनुभव किया, पर जैवी नहीं । उन नकटो के समान चुप्पी साधना उन्हें मालूम न था जिन्होंने इस आशा पर नाक कटा ली थी कि इस बाधा के दूर होते ही स्वर्ग दिखायी देने लगता है । उन्हें यह परवा न थी कि लोग उनकी असफलता पर क्या-क्या टिप्पणी करेंगे । उन्होंने बिना लाग-लपेट के, बिना शिक्षक और संकोच के ऐलान किया :

आसमान का आमरा छोड़ प्यारे,
 उसटि देव पट अपना जो ।

तुम आप में जान सहज करो,
तुम छोड़ो मन को कल्पना से।

—क. व., पृ. 133, पद 87

आसमान अर्थात् गगन-चन्द्र की परम ज्योति। जो वस्तु केवल शारीरिक व्यायाम और मानसिक चान-दनादि का माध्य है वह चरम सत्य नहीं हो सकती। योगी लोग एक प्रकार की जड़-नमासि की बात स्वोत्तर करते हैं जिनमें दोरी लक्ष्य-भ्रष्ट होकर जड़ शरीर-विकार को निद्रि मनसने लगता है। परम-पुरुष योग का परम प्रतिपाद्य है, आत्मा-गन्ध है वह ज्ञान-रूप का विषय नहीं है। केवल शारीरिक और मानसिक कवायद ने सोचनेवालों ज्योति जड़ विल को कल्पना-मात्र है। वह भी बाह्य है। कबीर ने कहा, और आगे चलो। केवल किया ब. ल है, ज्ञान चाहिए। बिना ज्ञान के योग व्यर्थ है। केवल चिन्त में—तन्मयि गगन-मुखा में या धूम्रचक्र में यदि घटघटवासी मिलना है, तो कहीं चिन्तमिता ही गलत हो गया है। अगर कहते हो कि वह केवल भीतर ही है तो बाहर का यह सारा विस्मयमान मारे लज्जा के पानी-पानी हो जाता है। क्या गगन-मुखा के बाहर सब-कुछ भगवान् के बाहर है, क्या उसके कण-कण में प्रभु व्याप्त नहीं है, क्या वह व्यर्थ ही जगत् में पड़ा हुआ है? पर अगर इसी की ओर तर्क, यही मान लें कि बाहर की सारी दुनिया में ही वह परम-पुरुष रम रहा है और भीतर उसने धूम्र है तो यह बात झूठ है। कबीरदास ने कितनी ही बार 'कनस-मुखा में प्रहसर' का पान किया था, गगन से झरने हुए अमृतरस का आस्वादन किया था। यह झूठ है कि यह परम-पुरुष भीतर नहीं है। जो कहता है कि वह भीतर ही है बाहर नहीं, वह सारे बाह्य जगत् को व्यर्थ ही लज्जित करता है और जो कहता है कि यह भीतर है ही नहीं, वह झूठा है। कबीरदास हैरान हैं कि क्या कहकर इन अरुण-रुपा को बहे :

ऐसा लो, नहीं तैसा लो।

मैं केहि विधि क्यों, गँभीरा लो।

भीतर कहूँ, तो जगमग साजै

बाहर कहूँ तो झूठा लो।

बाहर-भीतर, सकल निरन्तर

गुरु-परतापें दीठा लो।

कबीर की यह धर-फूँक मस्तो, फरकड़ाना सापरयाही और निमेष अस्तइता उनके अव्यक्त आत्मविश्वास का परिणाम था। उन्होंने कभी अपने ज्ञान को, अपने गुण को और अपनी साधना को सन्देह की नजरों में नहीं देखा। अपने प्रति उनका विश्वास कहीं भी डिगा नहीं। कभी गलती महसूस हुई तो उन्होंने एक क्षण के लिए भी नहीं सोचा कि इस गलती के कारण वे स्वयं हो नरने हैं। उनके मन में गलती बराबर प्रशिक्षण में होती थी, मार्ग में होती थी, माधन में होती थी। शायद उनके नाम पर चलनेवाले हजारों भक्तों में से एक भी हमारे इन कथन के प्रसार में नहीं उद्धत किया जा सकता। उनकी अगण्ड आत्मनिष्ठा में एक क्षण के लिए

भी दुर्वलता नहीं दिखायी दी। वे बीर साधक थे, और बीरता अगण्ड आत्म-विश्वास को आश्रय करने ही बनपती है। कबीर के लिए साधना एक विकट सत्राम-स्थली थी, जहाँ कोई चिरला दूर ही टिक सकता था। जिसे अपने सिर को उतार-कर देने की कला नहीं आती, वह इस मार्ग का राही नहीं बन सकता :

पकरि समसेर मैदान में पैसिये,
देह-भरजंत कर जुद्ध नाई ।
काट सिर बैरियाँ दाव जहँ का तहाँ,
आय दरवार में सीस नाई ॥
करत मतवाल जहाँ संत-जन मूरमा,
धुरत निस्सान तहँ गगन धाई ॥
कहै कबीर अब नाम सो सुरसरू,
मोज दरवार की भक्ति पाई ॥

—सब्दा., पृ. 106

कबीर जिस साई की साधना करते थे वह मुफ्त की बातों से नहीं मिलता था। उस राम से सिर देकर ही सौदा किया जा सकता था :

साई सेंट न पाइये, वाताँ मिलै न कोय ।
कबीर सौदा राम सौं, मिर बिन कदै न होय ॥

—स. क. सा. 85-86

रामानन्द की प्रेम-भक्ति का यह एक अभूतपूर्व परिणाम हुआ। भक्ति के अधु, स्वेद, कम्प आदि महाभाव हो गये। भगवान् का प्रेम बड़ी चीज है, पर उस बड़ी चीज को पाने की साधना भी बड़ी होनी चाहिए। प्रेम का यह व्यापार कुछ खाला का घर नहीं है कि बात-बात पर मचल गये और फरमाइश पूरी हुई। यहाँ तो वही प्रवेश पाने का हकदार है जो पहले सिर उतारकर धरती पर रख दे :

कबीर यहु घर प्रेम का, खाला का घर नाहिं ।
सीस उतारे हाथि करि, सो पैसे घर माँहि ॥
कबीर निज घर प्रेम का, मारग अगम-अगाध ।
सीस उतारि पथतलि धरै, तब निकटि प्रेम का स्वाद ॥

—क. ग्रं., पृ. 69

यह प्रेम किसी खेत में नहीं उपजता, किसी हाट में नहीं विकता, फिर भी जो कोई भी इसे चाहेगा, पा लेगा। वह राजा हो या प्रजा, उसे सिर्फ एक शर्त माननी होगी, वह शर्त है सिर उतारकर धरती पर रख ले। जिसमें साहस नहीं, जिसमें इस अखण्ड प्रेम के ऊपर विश्वास नहीं, उस कायर की यहाँ दास नहीं मलेगी। हरि से मिल जाने पर साहस दिखाने की बात करना बेकार है, पहले हिम्मत करो, भगवान् आगे आकर मिलेंगे। उथली भावुकता, हिस्टोरिक प्रेमोन्माद और वातूनी इस्क यहाँ बेकार है—अपने अधिगम्य पर अखण्ड विश्वास ही इस प्रेम की कुञ्जी है—विश्वान, जिसमें सकोच नहीं, द्विधा नहीं, बाधा नहीं :

प्रेम न खेतों नीपजै, प्रेम न हाट बिकाय ।
 राजा-परजा जिस रुचै, सिर दे सो ले जाय ॥
 मूरै सीस उतारिया, छाडी तन की आस ।
 आगेयें हरि मुलकिया, आवत देख्या दास ॥
 भगति दुहेली राम की, नहि कायर का काम ।
 सीस उतारै हाथि करि, सो लेसी हरि नाम ॥

—क. ग्रं., पृ. 70

कबीरदास भक्त और पवित्रता को एक कोटि में रखते थे। दोनों का धर्म कठोर है, दोनों की वृत्ति कोमल है, दोनों के सामने प्रलोभन का दुस्तर जजाल है, दोनों ही काचन-पदधर्मी हैं—बाहर से मृदु, भीतर से कठोर; बाहर से कोमल, भीतर से परुष। सबकी सेवा में व्यस्त, पर एक की आराधिका पतिव्रता ही भक्त के साथ तुलनीय हो सकती है। सती की सिन्दूर-रेखा के बदले काजल नहीं दिया जा सकता और कबीर के नैनो में भी राम रम गया है, दूसरा नहीं रम सकता :

कबीर रेल सिंदूर की, काजल दिया न जाइ ।

नैन रमइया रमि रहा, दूजा कहाँ समाइ ॥

भक्त की यह प्रार्थना केवल सती को ही शोभ सकती है :

नैना अंतर आव तूँ, ज्यो ही नैन भूपेउँ ।

ना हो देखौं और कूँ, ना तुझ देखन देखौं ॥

मेरा मुझ में कुछ नहीं, जो कुछ है सो तेरा ।

तेरा तुझको सौपता, क्या लागै है मेरा ॥

कबीरदास में यह जो अपने प्रति और अपने प्रिय के प्रति एक अमण्ड ध्वि-चलित विश्वास था उसी ने उनकी कविता में असाधारण शक्ति भर दी है। उनके भाव सीधे हृदय से निकलते हैं और श्रोता पर सीधे चोट करने हैं। जो माँग दग रहस्य को नहीं जानते वह व्यर्थ ही पाण्डित्य-प्रदर्शन में पाठशाला का समय नष्ट करने हैं। प्रेम-भक्ति का यह पीघा भावुकता की आँच में न तो झुनझुना ही है और न तर्क के तुपास्पात से मुरझाता है। वह हृदय के पानाम-भरी अमृतस्वन में अपना रस संचय करता है। न आँधी उसे उखाड़ सकती है और न पानी उसे दाह सकता है। इस प्रेम में मादकता नहीं है पर मस्ती है, कर्कशता नहीं है पर कठोरता है। असंयम नहीं है पर मौज है, उच्छृंखलता नहीं है पर स्वाधीनता है, प्रधानपुरुष नहीं है पर विश्वास है, उजड़ता नहीं है पर अश्वत्थता है—दगरी प्रचण्डता सरलता का परिणाम है, उग्रता विश्राम का स्वप्न है, दीवना आत्मानुभूति का विद्वान है। यह प्रेम वज्र से भी कठोर है, दुःख में भी डोमन ! दगमें हार में जीत भी जीत है।

हारों तो हरि नैन हैं, सो जानूँ तो दब ।

पारब्रह्म सो देखता, सो निर साह जो दब ।

इस सरलता और विश्वास के कारण ही जहाँ वे एक स्थान पर भगवान् के निकट अतिशय विनीत और हतदर्प दीखते हैं वहाँ दूसरे स्थान पर चुनौती देते हुए भी दिख जाते हैं। पर कहीं भी उन्होंने शिकायत नहीं की, मचलने का अभिनय नहीं किया, उपासम्भो की झड़ी नहीं लगायी—महान् की महत् मर्यादा को उन्होंने कभी अपनी ससीमता से गँदला नहीं किया। साईं के प्रति उनकी भक्ति अडिग है। वे राम के कुत्ते के रूप में अपना परिचय देते नहीं लजाते। कबीर राम का कुत्ता है, नाम उसका मुतिया है। राम ने ही इस मुतिया के गले में एक रस्सी बांध दी है। तो वह जिधर खींचता है, मुतिया भी उधर ही जाता है। जब वह तो-तो ककै पुकारता है तो मुतिया भी उसके पास चला जाता है और जब दूर-दूर करता है तो बेचारे मुतिया को भागने के सिवा और चारा ही क्या है? कबीरदास कहते हैं कि भगवान् जैसे रखे वैसे ही रहना थियेस्कर है, वह जो दे दे वही खा लेना कर्तव्य है। निरीह सारथ्य का यह चरम दृष्टान्त है :

कबीर कूता राम का, मुतिया मेरा नाउँ ।

गलै राम की जेवड़ी, जित खँचै तित जाउँ ॥

तो तो कर तो बाहुड़ी, दुरि दुरि करै तो जाउँ ।

ज्यूँ हरि राखै त्यूँ रहौ, जो देवै सो खाउँ ॥

—क. प्रं., पृ. 20

आत्मसमर्पण की यह हृद है। इतने पर भी मन की प्रतीति नहीं होती कि यह प्रेम-रस पर्याप्त है। क्या जाने उस प्रियतम को कौन-सा ढग पसन्द हो, कौन-सी वेशभूषा रुचिकर हो। हाय, उस अजब मस्ताने प्रिय का समागम कैसा होता होगा :

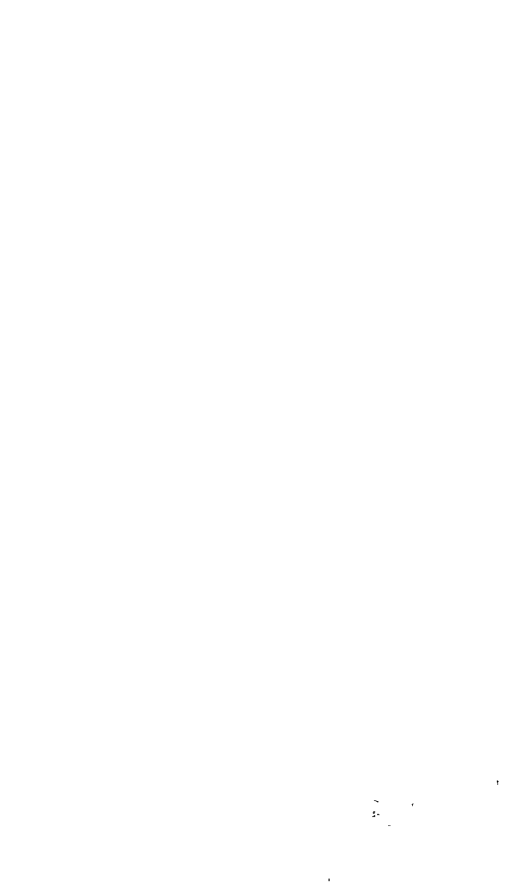
मन परतीति न प्रेम रस, ना इस तन मैं ढंग ।

क्या जानौ उस पीव-नूँ, कैसी रहसी रग ।

—क. प्रं., पृ. 20

इस उक्ति को अपने प्रति अविश्वास समझना गलती होगी। इसमें केवल प्रेमातिशय और औत्सुक्य प्रकट हुआ है। भक्त को अपने ऊपर पूर्ण विश्वास है, पर प्रिय की उच्चता और महिमा के प्रति उसका विश्वास और भी अधिक है। अविचल प्रेमी ही यह सोचता है कि उसका प्रेमी कहीं अतृप्त न लौट जाय। अपनी अपूर्णता इस उत्सुकता और आशंका का कारण होती है, अपने प्रति अबज्ञा नहीं।

पता नहीं कि कबीरदास ने 'मुतिया' नाम क्यों पसन्द किया। क्या अनुमान किया जाय कि उनका वचन का नाम मुतिया था? असम्भव नहीं। पर मुतिया नाम है बड़ा जानदार। इस नाम में ही कुत्ते की सारी निरीहता मानो दुम हिलाती हुई सामने खड़ी हो जाती है। कभी-कभी आश्चर्य होता है कि क्या यह वही आदमी है जो बीसियों बार गगन-गुफा का चक्कर लगा लेने के बाद उधर के कोने-कोने से ऐसा परिचित हो गया कि बड़े-से-बड़े अवधूत को ललकार सकता है, जो शास्त्र और परम्परा के जटिल जाल में घुसकर इस सफाई के साथ उसकी ग्रन्थियाँ



सलकारने की भाषा में ही बोलते थे। सारी परिस्थिति का विश्लेषण न कर सकने-वाले पण्डित इन अटपटी वाणी समझकर सन्तोष कर लेते हैं या फिर घमण्ड और दम्भ समझकर कुछ आश्वस्त-से हो लेते हैं।

जो लोग पौराणिक कथाओं को जानते हैं, उन्हें मालूम है कि करीब-करीब सभी देवताओं और ऋषि-मुनियों के नाम ऐसी कहानियाँ मिलती हैं जिनमें उनके चरित्र की विमुद्धता में सन्देह होता है। पर जो लोग पुराणों के तत्त्ववाद के जानकार हैं वे उनमें भी भगवल्लीला का आभास पाते हैं और उन्हें न तो उक्त कथाओं में अविश्वास होता है और न उन मुनियों या देवताओं के चरित्र के विषय में सन्देह। कबीरदास पौराणिक कथाओं के थोड़े-बहुत जानकार थे, पर तत्त्ववाद के कायल न थे, शायद जानते भी नहीं थे। इसीलिए उन्होंने कथा पर विश्वास करके मुनियों और देवताओं के चरित्र को उसी रूप में स्वीकार किया जिस रूप में लिखा गया है। अपने ऊपर उनका विश्वास प्रबल था और पौराणिक कथाओं ने सुर-नर-मुनि के चरित्रों पर सन्देह करने का अवसर दिया। इसीलिए अत्यन्त सीधी और सहज बात कहते समय भी उनके आत्मविश्वास का आक्रामक रूप प्रकट हो ही गया :

झीनी झीनी बीनी चदरिया ।

काहे कै ताना काहे कै भरनी, कौन तार से बीनी चदरिया ।

इंगला-पिगला ताना भरनी, सुसमन तार से बीनी चदरिया ॥

आठ कँवल दल चरखा डोलै, पाँच तत्त्व गुन तीनी चदरिया ।

साईं को सियत मास दस लागै, ठोक ठोक के बीनी चदरिया ॥

सो चादर सुर-नर-मुनि ओढ़िन, ओढ़ि के मैली कीनी चदरिया ।

दास कबीर जतन से ओढ़िन, ज्यों की त्यों धर दीनी चदरिया ॥

—शब्दा., पृ. 74

इसमें दम्भ का लेटा भी नहीं है, घमण्ड का स्पर्श भी नहीं है। है केवल अपने अखण्ड विश्वास और पौराणिक कथानको की सरलतापूर्ण स्वीकृति। सचमुच ही तो इस पंच तत्त्व और तीन गुण की शरीर-चादर सभी मुनियों और देवताओं ने ओढ़ के मैली कर दी है। पुराण तो ऐसा ही बताते हैं और यह भी सच है कि कबीरदास ने उस चादर को मैली नहीं होने दिया। कबीर की अन्तरात्मा इस महासत्य का अविश्वादी साक्षी है। फिर इसमें दम्भ या घमण्ड कहाँ है? पर जो कोई इसे पढ़ेगा वह इस आत्मविश्वास के आक्रमणकारी पहलू को लक्ष्य किये बिना नहीं रहेगा। सारी बात कुछ इस सहजे में कही गयी है कि वह आक्रमणमूलक हो गयी है। 'सुर-नर-मुनि' को उँगली दिखाकर कहना और उनकी तुलना में अपने-आपको बैठा देना और फिर उनसे बड़ा बताना निश्चय ही एक ऐसा तीव्र कटाक्ष है जो लक्ष्यभूत श्रोता को चिढ़ाये बिना नहीं रह सकता। पर लक्ष्य करने योग्य है कहनेवाले की सापरवाही। वह इतनी बड़ी चिढ़ा देनेवाली बात कह गया है लेकिन कटुता के साथ नहीं, और प्रत्याक्रमण की चिन्ता के साथ तो विल्कुल नहीं।

ऐसे थे कबीर । सिर से पैर तक मस्त-मौला; स्वभाव से फक्कड़, आदत से अक्कड़; भक्त के सामने निरीह, भेषधारी के आगे प्रचण्ड; दिल के साफ, दिमाग के दुरुस्त; भीतर से कोमल, बाहर से कठोर; जन्म से अस्पृश्य, कर्म से वन्दनीय । वे जो कुछ कहते थे अनुभव के आधार पर कहते थे, इसीलिए उनकी उक्तियाँ वेधने-वाली और व्यग्य चोट करनेवाले होते थे । उनके पूर्ववर्ती बाह्याचार-विरोधियों ने स्वयं अपने लिए बाह्याचार का आडम्बर बना रखा था, इसलिए उनमें वह मस्ती-भरी लापरवाही नहीं थी जो कबीर को इतना आकर्षक बनाये हुए है । फिर उनके पूर्ववर्ती सहज्यानी बौद्ध और योगी लोग जितनी भी पोथी की निन्दा क्यों न करें, पोथी उनकी पढ़ी होती थी और भीतर-ही-भीतर वे पोथी की महिमा से अभिभूत होते थे । कबीर के समान निर्भीक आत्म-विश्वास के साथ वे कभी नहीं कह सके कि—

मेरा तेरा मनुआ कैसे इक होइ रे !

मैं कहता हूँ आंखिन देखी

तू कहता कागद की लेखी;

मैं कहता सुरसावनहारी

तू राख्यो अरुझाइ रे !

अखण्ड आत्मविश्वास और अहेतुक भक्ति के बिना इतनी सफाई से कोई नहीं कह सकता कि तू राख्यो अरुझाइ रे ! सहज बात को सहज ही न कह व्यर्थ तर्क-फेनिल बना देना ही क्या अधिकांश 'कागद की लेखी' का कार्य नहीं है ? कबीर के बहुत दिन बाद एक दूसरे भक्त ने कहा था—शुरू से ही कुछ लोग नाना प्रकार के पारिभाषिक शब्दों में सोचने का अभ्यास कर लेते हैं । इनमें जो जितना ही अधिक कल्पना-प्रवीण होता है उतना ही बड़ा पण्डित माना जाता है, पर सही बात यह होती है कि इस कौशल से वे भगवान् से क्रमशः दूर ही होते जाते हैं और अपनी कल्पनाओं को ही ये तर्क-निष्ठ लोग 'शास्त्र' नाम देते हैं :

अभ्यासाद्य उपाधिजात्यनुमितिभ्यापत्यादिशब्दावले—

जन्मारभ्य सुदूरदूरभगवद्वात्तप्रसंगा अमी ।

ये यत्राधिक कल्पनाकुशलिनस्तो तत्र विद्वत्तमाः

स्वीय कल्पनमेव शास्त्रमिति ये जानन्त्यहो ताजिकाः !

—कविकर्णपूर, चैतन्य-चन्द्रोदय (द्वितीय अंक)

और भी बहुत दिन बाद एक और कवि ने अचरज-भरी मुद्रा में व्यर्थ के तर्क-जाल को देखकर हैरान होकर कहा है—उनकी बातें मुझे चक्कर में डाल देती हैं लेकिन तुम्हारी बात मेरी समझ में आ जाती है । तुम्हारा आकाश है और तुम्हारी ही हवा है, यह तो बहुत सीधी-सी बात है :

ओदेर कयाय घाँदा लागे

तोमार कया आमि बुझि ।

तोमार आकाश तोमार वातास,

एइ त सबइ सोजामुजि ॥

—रवीन्द्रनाथ ठाकुर

कबीर 'ज्ञान के हाथी' पर चढ़े हुए थे, पर 'सहज का दुलीचा' डाले बिना नहीं; भक्ति के मन्दिर में प्रविष्ट हुए थे, पर 'खाला का घर' समझकर नहीं; बाह्य-चार का खण्डन किया था, पर निरुद्देश्य आक्रमण की मशा से नहीं; भगवद्विरह की आंच में तपे थे, पर आँखों में आँसू भरकर नहीं; राम को आग्रहपूर्वक पुकारा था, पर बालकोचित भवचलन के साथ नहीं—सर्वत्र उन्होंने एकसमता (वैलेंस) रखी थी। केवल कुछ थोड़े-से विषयों में वे समता खो गये थे। अकारण सामाजिक उच्च-नीच मर्यादा के समर्थकों को वे कभी क्षमा नहीं कर सके, भगवान् के नाम पर पाखण्ड रखनेवालों को उन्होंने कभी छूट नहीं दी, दूसरों को गुमराह बनानेवालों को उन्होंने कभी तरह देना उचित नहीं समझा। ऐसे अवसरों पर वे उग्र थे, कठोर थे और आक्रामक थे। पर गुमराह लोगों की गलती दिखाने में उन्हें एक तरह का रस मिलता था। व्यंग्य करने में उन्हें जैसे तृप्ति मिलती थी। निम्नलिखित पद में गंगा नहानेवाणियों की कैसी कसकर खबर ली गयी है :

चली है कुलवोरनी गंगा नहाय ।

सतुवा कराइन बहुरी भुंजाइन, घूँघट ओटे भसकत जाय ।

गठरी बाँधिन मोटरी बाँधिन, खसम के मूँड़े दिहिन धराय ।

बिछुवा पहिरिन ओठा पहिरिन, लात खसम के मारिन धाय ।

गंगा न्हाइन जमुना न्हाइन, नौ मन मैल लिहिन चढाय ।

पाँच-पचीस कै धयका खाइन, घरहुँ की पूँजी आई गँवाय ।

कहत कबीर हेत कर गुरु सों, नही तोर मुकुती जाइ नसाय ॥

—क. वच., पृ. 144

भक्ति के अतिरेक में उन्होंने कभी अपने को पतित नहीं समझा; क्योंकि उनके दैन्य में भी उनका आत्म-विश्वास साथ नहीं छोड़ देता था। उनका मन जिस प्रेम-रूपी मदिरा से मतवाला बना हुआ था वह ज्ञान के गुण से तैयार की गयी थी, इसी-लिए अन्धश्रद्धा, भावुकता और हिस्टीरिक प्रेमोन्माद का उनमें एकान्त अभाव था। युगावतारी भक्ति और विश्वास लेकर वे पैदा हुए थे और युगप्रवर्तक की दृढ़ता उनमें वर्तमान थी, इसीलिए वे युग-प्रवर्तन कर सके थे। एक वाक्य में उनके व्यक्तित्व को कहा जा सकता है . वे सिर से पैर तक मस्त-मोत्ता थे—वेपरवा, दुड़, उग्र, कुसुमादपि कोमल, वज्रादपि कठोर ।

भारतीय धर्म-साधना में कबीर का स्थान

जिस युग में कबीर आविर्भूत हुए थे उसके कुछ ही पूर्व भारतवर्ष के इतिहास में एक अभूतपूर्व घटना घट चुकी थी। यह घटना इस्लाम-जैते एक सुसंगठित सम्प्रदाय का आगमन था। इस घटना ने भारतीय धर्म-मत और समाज-व्यवस्था को घुरी तरह से शकशोर दिया था। उसकी अपरिवर्तनीय समझी जानेवाली जाति-व्यवस्था को पहली बार जबरदस्त ठोकर लगी थी। सारा भारतीय वातावरण संक्षुब्ध था। बहुत-से पण्डितजन इस संक्षोभ का कारण खोजने में व्यस्त थे और अपने-अपने ढंग पर भारतीय समाज और धर्म-मत को संभालने का प्रयत्न कर रहे थे।

सबसे पहले यह समझ लिया जाय कि यह घटना अभूतपूर्व क्यों थी और इसमें नवीनता क्या थी। भारतवर्ष कोई नया देश नहीं है। बड़े-बड़े साम्राज्य उसकी धूल में दबे हुए हैं, बड़ी-बड़ी धार्मिक घोषणाएँ उसके वायुमण्डल में निनादित हो चुकी हैं, बड़ी-बड़ी सभ्यताएँ उसके प्रत्येक कोने में उत्पन्न और विलीन हो चुकी हैं, उनके स्मृति-चिह्न अब भी इस प्रकार निर्जीव होकर खड़े हैं मानो अट्टहास करती हुई विजयलक्ष्मी को विजली मार मयी हो ! अनादिकाल से उसमें अनेक जातियों, कबीलो, नस्लों और घुमक्कड़ खानाबदोशों के झुण्ड इस देश में आते रहे हैं। कुछ देर के लिए इन्होंने देश के वातावरण को विशुद्ध भी बनाया है, पर अन्त तक वे पराये नहीं रह सके हैं। उनके देवता तैतीस करोड़ सिंहासनों में से किसी एक को दलल करके बैठ जाते रहे हैं और पुराने देवताओं के समान ही श्रद्धाभाजन बन जाते रहे हैं—कभी-कभी अधिक सम्मान भी पा सके हैं। भारतीय सस्कृति की कुछ ऐसी विशेषता रही है कि उन कबीलो, नस्लों और जातियों की भीतरी समाज-व्यवस्था और धर्म-मत में किसी प्रकार का हस्तक्षेप नहीं किया गया है और फिर भी उनको सम्पूर्ण भारतीय बना लिया गया है। भागवत में ऐसी जातियों की एक पूरी सूची देकर बताया गया है कि एक बार भगवान् का आश्रय पाते ही ये घुड़ हो गयी हैं। इनमें किरात है, हूण है, आन्ध्र है, पुलिन्द है, पुक्कस है, आभीर है, शुग है, यवन है, खस है, शक है और भी कि बहुत जातियाँ हैं जिनका नाम भागवतकार नहीं लिखता। भागवत में अतिथियों की अपनी साधना व्यवस्था भी उल्लेख है। प्रत्येक उत्सव हो सकते हैं।

श्रेष्ठता की निशानी किसी धर्म-मत को मानना या देव-विशेष की पूजा करना नहीं बल्कि आचार-शुद्धि और चारित्र्य है। यदि एक आदमी अपने पूर्वजों के बताये धर्म पर दृढ़ है, चरित्र से शुद्ध है, दूसरी जाति या व्यक्ति के आचरण की नकल नहीं करता बल्कि स्वधर्म में मर जाने की ही श्रेयस्कर समझता है, ईमानदार है, सत्यवादी है, तो वह निश्चय ही श्रेष्ठ है, फिर वह चाहे आभीर-वंश का हो या पुक्कस-श्रेणी का। कुलीनता पूर्वजन्म के कर्म का फल है, चारित्र्य इस जन्म के कर्म का प्रतीक है। देवता किसी एक जाति की सम्पत्ति नहीं हैं, वे सबके हैं और सबकी पूजा के अधिकारी हैं। पर यदि स्वयं देवता ही चाहते हो कि उनकी पूजा का माध्यम कोई विशेष जाति या व्यक्ति हो सकता है तो भारतीय समाज को इसमें भी कोई आपत्ति नहीं। ब्राह्मण मातंगी देवी की पूजा करेगा पर मातंग के जरिये। क्या हुआ जो मातंग चाण्डाल है ! राहु यदि प्रसन्न होने के लिए डोमों को ही दान देना अपनी शर्त रखते हैं तो डोम ही सही। समस्त भारतीय समाज डोम को ही दान देकर ग्रहण के अनर्थ से चन्द्रमा की रक्षा करेगा ! इस प्रकार भारतीय संस्कृति ने समस्त जातियों को उनकी सारी विशेषताओं समेत स्वीकार कर लिया। पर अब तक कोई ऐसा 'मजहब' उसके द्वार पर नहीं आया था। वह उसको हजम कर सकने की शक्ति नहीं रखता था।

'मजहब' क्या है ? मजहब एक सघटित धर्म-मत है। बहुत-से लोग एक ही देवता को मानते हैं, एक ही आचार का पालन करते हैं, और किसी नस्ल, कबीले या जाति के किसी व्यक्ति को जब एक बार अपने सघटित समूह में मिला लेते हैं तो उसकी सारी विशेषताएँ दूर कर उसी विशेष मतवाद को स्वीकार कराते हैं। यहाँ धर्म-साधना व्यक्तिगत नहीं, समूहगत होती है। यहाँ धार्मिक और सामाजिक विधिनियम एक-दूसरे में गुंथे होते हैं। भारतीय समाज नाना जातियों का सम्मिश्रण था। एक जाति का एक व्यक्ति दूसरी जाति में बदल नहीं सकता, परन्तु मजहब इससे ठीक उल्टा है। वह व्यक्ति को समूह का अंग बना देता है। भारतीय समाज की जातियाँ कई व्यक्तियों का समूह हैं, परन्तु किसी मजहब के व्यक्ति बृहत् समूह के अंग हैं। एक का व्यक्ति अलग हस्ती रखता है पर अलग नहीं हो सकता, दूसरे का अलग हो सकता है पर अलग सत्ता नहीं रखता।

मुसलमानी धर्म एक 'मजहब' है। भारतीय समाज-संगठन से बिल्कुल उल्टे तौर पर उसका संगठन हुआ था। भारतीय समाज जातिगत विशेषता रखकर व्यक्तिगत धर्म-साधना का पक्षपाती था, इस्लाम जातिगत विशेषता को तोप करके समूहगत धर्म-साधना का प्रचारक था। एक का केन्द्र-बिन्दु चारित्र्य था, दूसरे का धर्म-मत। भारतीय समाज में यह स्वीकृत तथ्य था कि विश्वास चाहे जो भी हो, चारित्र्य शुद्ध है तो व्यक्ति श्रेष्ठ हो जाता है, फिर चाहे वह किसी जाति का भी क्यों न हो। मुसलमानी समाज का विश्वास था कि इस्लाम ने जो धर्म-मत प्रचार किया है उसको स्वीकार कर लेनेवाला ही अनन्त स्वर्ग का अधिकारी है, जो इस धर्म-मत को नहीं मानता वह अनन्त नरक में जाने की वाध्य है। भारतवर्ष को

ऐसे मत से एकदम पाला नहीं पड़ा था। उसने कभी यह विश्वास ही नहीं किया कि उसके आचार और मत को न माननेवाली जाति का कुफ्र तोड़ना उसका परम कर्तव्य है। किसी और का परम कर्तव्य यह बात हो सकती है, यह भी उसे नहीं मालूम था। इसीलिए जब नवीन धर्म-मत ने सारे संसार के कुफ्र को मिटा देने की प्रतिज्ञा की और सभी पाये जानेवाले साधनों का उपयोग आरम्भ किया तो भारत-वर्ष इसे ठीक-ठीक समझ ही नहीं सका। इसीलिए कुछ दिनों तक उसकी समन्वय-स्मिका बुद्धि कुण्ठित हो गयी। वह विधुव्य-सा हो उठा। परन्तु विधाना को यह कुण्ठा और विक्षोभ पसन्द नहीं था।

ऐसा जान पड़ता है कि पहली बार भारतीय मनीषियों को एक संघबद्ध धर्माचार के पालन की जरूरत महसूस हुई। इसलाम के आने के पहले इस विद्याल जनसमूह का कोई एक नाम तक नहीं था। अब उसका नाम 'हिन्दू' पड़ा। हिन्दू अर्थात् भारतीय, अर्थात् गैर-इसलामी मत। स्पष्ट ही गैर-इसलामी मत में कई तरह के मत थे, कुछ ब्रह्मवादी थे, कुछ कर्मकाण्डी थे, कुछ शैव थे, कुछ वैष्णव थे, कुछ शाक्त थे, कुछ स्मार्त थे तथा और भी न जाने क्या-क्या थे। हजारों योजनों तक विस्तृत और हजारों वर्षों में परिष्कृत इस जनसमूह के विचारों और परम्परा-प्राप्त मतों का एक विशाल जंगल खड़ा था। स्मृति, पुराण, लोकाचार और कुलाचार की विशाल वनस्पती में से रास्ता निकाल लेना बड़ा ही दुष्कर कार्य था। स्मार्त पण्डितों ने इसी दुष्कर व्यापार को शिरोधार्य किया। सारे देश में शास्त्रीय वक्त्रों की छानबीन होने लगी। उद्देश्य था कि इस प्रकार का सर्वसम्मत मत निकाल लिया जा सके, श्राद्ध-विवाह की एक ही रीति-नीति प्रचलित हो सके, उत्सव-समारोह का एक ही विधान तैयार हो सके। भारतीय मनीषा का शास्त्रों को आधार मानकर अपनी सबसे बड़ी समस्या के समाधान का यह सबसे बड़ा प्रयत्न था। हेमाद्रि से लेकर कमलाकर और रघुनन्दन तक बहुतेरे पण्डितों ने बहुत परिश्रम के बाद जो कुछ निर्णय किया वह यद्यपि सर्ववादिसम्मत नहीं हुआ, परन्तु निस्सन्देह स्तूपीभूत शास्त्र-वाक्यों की छानबीन से एक बहुत-कुछ मिलता-जुलता आचार-प्रवण धर्म-मत स्थिर किया जा सका। निबन्ध-ग्रन्थों की यह बहुत बड़ी देन थी। जिस बात को आजकल 'हिन्दू-सोलिडैरिटी' कहते हैं उसका प्रथम भित्ति-स्थापन इन निबन्ध-ग्रन्थों के द्वारा ही हुआ था। पर समस्या का समाधान इससे नहीं हुआ।

इस प्रयत्न की सबसे बड़ी कमजोरी इसकी आचार-प्रवणता ही थी। जो नया धर्म-मत भारतीय जन-समाज को संशुष्य कर रहा था वह इस आचार को कोई महत्त्व ही नहीं देता था। उसका संगठन बिल्कुल उल्टे किनारे से हुआ था। निबन्ध-ग्रन्थों ने जिस आचार-प्रधान 'एकधर्म'-मत का प्रचार किया उसके मूल में ही सबको स्वीकार करने का सिद्धान्त काम कर रहा था। समस्त शास्त्रीय वाक्यों को नत-शिर से स्वीकार करके ही यह असाध्य साधन किया गया था। पर जिस प्रतिद्वन्द्वी से काम पड़ा था वह बहुत वर्जनाग्रही था, अर्थात् वह निर्दयतापूर्वक अन्याय्य मतों को तहस-नहस करने की दीक्षा ले चुका था और धार्मिक वर्जनशीलता ही उसका

मुख्य अस्त्र था। यद्यपि वह समाज धार्मिक रूप में वर्जनशील था, पर सामाजिक रूप में ग्रहणशील था, जबकि हिन्दू-समाज धार्मिक रूप में ग्रहणशील होकर भी सामाजिक रूप में वर्जनशील था। हिन्दू-समाज धार्मिक साधना को स्वीकार कर सकता था, पर किसी व्यक्ति-विशेष को धर्म-मत में ग्रहण करने का पक्षपाती नहीं था। उधर मुसलमानों समाज व्यक्ति को अपने धर्म-मत में शामिल कर लेने को परम कर्तव्य समझता था; परन्तु किसी विशेष धर्म-साधना को अपने किसी व्यक्ति के लिए एकदम वर्जनीय मानता था। निबन्ध-ग्रन्थों ने हिन्दू को और भी अधिक हिन्दू बना दिया, पर मुसलमानों को आत्मसात् करने का कोई रास्ता नहीं बताया।

इस प्रकार मुसलमानों के आगमन के साथ ही साथ हिन्दू-धर्म प्रधानतः आचार-प्रवण हो गया। तीर्थ, व्रत, उपवास और होमाचार की परम्परा ही उसका केन्द्र-बिन्दु हो गयी। इस समय पूर्व और उत्तर में सबसे प्रबल सम्प्रदाय नाथपन्थी योगियों का था। हमने पहले ही देखा है कि ये लोग शास्त्रीय स्मार्त-मत को भी नहीं मानते थे और ग्रन्थानवयी (अर्थात् उपनिषद्, ब्रह्मसूत्र और गीता) पर आधारित किसी दार्शनिक मतवाद के भी कायल नहीं थे। पर जनता का ध्यान वे आकृष्ट कर सके थे। विविध सिद्धियों के द्वारा वे काफी सम्मान और सम्भ्रम के पात्र बन गये थे। ये गुणातीत शिव या निर्गुण-तत्त्व के उपासक थे। पर इनकी उपासना ध्यान और समाधि के द्वारा होती थी। विविध भाँति की शारीरिक साधनाओं के द्वारा, जिन्हे काया-साधन कहते थे, लोग परम-तत्त्व को पाने के प्रयासी थे। इनमें जो सिद्ध, साधक और अवधूत थे वे घरवारी नहीं होते थे, पर इनके शिष्यों में बहुत-से आश्रमभ्रष्ट गृहस्थ थे जो योगी जाति का रूप धारण कर चुके थे। हिन्दूधर्म इन आश्रमभ्रष्ट गृहस्थों का सम्मान तो करता ही न था, उल्टे उन्हें तिरस्कार की दृष्टि से ही देखता था। ये आश्रमभ्रष्ट गृहस्थ न तो हिन्दू थे—क्योंकि वे हिन्दुओं के किसी मत या आचार के कायल न थे—और न मुसलमान—क्योंकि इन्होंने इसलामी धर्म-मत को स्वीकार नहीं कर लिया था। कुछ काल के इसलामी संसर्ग के बाद ये लोग धीरे-धीरे मुसलमानी धर्म-मत की ओर झुकने लगे, पर इनके संस्कार बहुत दिनों तक बने रहे। जब वे इसी प्रक्रिया में से गुजर रहे थे उसी समय कबीर का आधिर्भाव हुआ था।

यहाँ दो और प्रधान धार्मिक आन्दोलनों की चर्चा कर लेनी चाहिए। पहली धारा पश्चिम से आयी। यह सूफी लोगों की साधना थी। मजहबी मुसलमान हिन्दू धर्म के मर्मस्थान पर चोट नहीं कर पाये थे, वे केवल उसके बाहरी शरीर को विक्षुब्ध कर सकते थे। पर सूफी लोग भारतीय साधना के अविरोधी थे। उनके उदारतापूर्ण प्रेम-भाग ने भारतीय जनता का चित्त जीतना आरम्भ किया था। फिर भी ये लोग आचार-प्रधान भारतीय समाज को आकृष्ट नहीं कर सके। उसका सामंजस्य आचार-प्रधान हिन्दूधर्म के साथ नहीं हो सका। यहाँ यह बात स्मरण रखने की है कि न तो सूफी मतवाद और न योगमार्गीय निर्गुण परम-तत्त्व

मुख्य अस्त्र था। यद्यपि वह समाज धार्मिक रूप में वर्जनशील था, पर सामाजिक रूप में ग्रहणशील था, जबकि हिन्दू-समाज धार्मिक रूप में ग्रहणशील होकर भी सामाजिक रूप में वर्जनशील था। हिन्दू-समाज धार्मिक साधना को स्वीकार कर सकता था, पर किसी व्यक्ति-विशेष को धर्म-मत में ग्रहण करने का पक्षपाती नहीं था। उधर मुसलमानी समाज व्यक्ति को अपने धर्म-मत में शामिल कर लेने को परम कर्तव्य समझता था; परन्तु किसी विशेष धर्म-साधना को अपने किसी व्यक्ति के लिए एकदम वर्जनीय मानता था। निबन्ध-ग्रन्थों ने हिन्दू को और भी अधिक हिन्दू बना दिया, पर मुसलमानों को आत्मसात् करने का कोई रास्ता नहीं बताया।

इस प्रकार मुसलमानों के आगमन के साथ ही साथ हिन्दू-धर्म प्रधानतः आचार-प्रवण हो गया। तीर्थ, व्रत, उपवास और होमाचार की परम्परा ही उसका केन्द्र-बिन्दु हो गयी। इस समय पूर्व और उत्तर में सबसे प्रबल सम्प्रदाय नाथपन्थी योगियों का था। हमने पहले ही देखा है कि ये लोग शास्त्रीय स्मार्त-मत को भी नहीं मानते थे और प्रस्थानत्रयी (अर्थात् उपनिषद्, ब्रह्मसूत्र और गीता) पर आधारित किसी दार्शनिक मतवाद के भी कायल नहीं थे। पर जनता का ध्यान ये आकृष्ट कर सके थे। विविध सिद्धियों के द्वारा वे काफी सम्मान और सम्भ्रम के पात्र बन गये थे। ये गुणातीत शिव या निर्गुण-तत्त्व के उपासक थे। पर इनकी उपासना ध्यान और समाधि के द्वारा होती थी। विविध भाँति की शारीरिक साधनाओं के द्वारा, जिन्हें काया-साधन कहते थे, लोग परम-तत्त्व को पाने के प्रयासी थे। इनमें जो सिद्ध, साधक और अवधूत थे वे घरवारी नहीं होते थे, पर इनके शिष्यों में बहुत-से आश्रमभ्रष्ट गृहस्थ थे जो योगी जाति का रूप धारण कर चुके थे। हिन्दूधर्म इन आश्रमभ्रष्ट गृहस्थों का सम्मान तो करता ही न था, उल्टे उन्हें तिरस्कार की दृष्टि से ही देखता था। ये आश्रमभ्रष्ट गृहस्थ न तो हिन्दू थे—क्योंकि वे हिन्दुओं के किसी मत या आचार के कायल न थे—और न मुसलमान—क्योंकि इन्होंने इसलामी धर्म-मत को स्वीकार नहीं कर लिया था। कुछ काल के इसलामी संमर्ग के बाद ये लोग धीरे-धीरे मुसलमानी धर्म-मत की ओर झुकने लगे, पर इनके संस्कार बहुत दिनों तक बने रहे। जब वे इसी प्रक्रिया में से गुजर रहे थे उसी समय कबीर का आविर्भाव हुआ था।

यहाँ दो और प्रधान धार्मिक आन्दोलनों की चर्चा कर लेनी चाहिए। पहली धारा परिचम से आयी। यह सूफी लोगो की साधना थी। मजहबी मुसलमान हिन्दू धर्म के मर्मस्थान पर चोट नहीं कर पाये थे, वे केवल उसके बाहरी शरीर को विक्षुब्ध कर सकते थे। पर सूफी लोग भारतीय साधना के अविरोधी थे। उनके उदारतापूर्ण प्रेम-मार्ग ने भारतीय जनता का चित्त जीवना आरम्भ किया था। फिर भी ये लोग आचार-प्रधान भारतीय समाज को आकृष्ट नहीं कर सके। उसका सामंजस्य आचार-प्रधान हिन्दूधर्म के साथ नहीं हो सका। यहाँ यह बात स्मरण रखने की है कि न तो सूफी मतवाद और न योगमार्गीय निर्गुण परम-तत्त्व

ऐसे मत से एकदम पाला नहीं पड़ा था। उसने कभी यह विश्वास ही नहीं किया कि उसके आचार और मत को न माननेवाली जाति का कुफ्र तोड़ना उसका परम कर्त्तव्य है। किसी और का परम कर्त्तव्य यह बात हो सकती है, यह भी उसे नहीं मालूम था। इसीलिए जब नवीन धर्म-मत ने सारे संसार के कुफ्र को मिटा देने की प्रतिज्ञा की और सभी पाये जानेवाले साधनों का उपयोग आरम्भ किया तो भारत-वर्ष इसे ठीक-ठीक समझ ही नहीं सका। इसीलिए कुछ दिनों तक उसकी समन्वय-क्रिया बुद्धि कुण्ठित हो गयी। वह विशुब्ध-सा हो उठा। परन्तु विधाता को यह कुण्ठा और विक्षोभ पसन्द नहीं था।

ऐसा जान पड़ता है कि पहली चार भारतीय मनीषियों को एक सघन धर्माचार के पालन की जरूरत महसूस हुई। इसलाम के आने के पहले इस विशाल जनसमूह का कोई एक नाम तक नहीं था। अब उसका नाम 'हिन्दू' पड़ा। हिन्दू अर्थात् भारतीय, अर्थात् गैर-इसलामी मत। स्पष्ट ही गैर-इसलामी मत में कई तरह के मत थे, कुछ ब्रह्मवादी थे, कुछ कर्मकाण्डी थे, कुछ शैव थे, कुछ वैष्णव थे, कुछ शक्त थे, कुछ स्मार्त थे तथा और भी न जाने क्या-क्या थे। हजारों योजनो तक विस्तृत और हजारों वर्षों में परिव्याप्त इस जनसमूह के विचारों और परम्परा-प्राप्त मतों का एक निरन्तर विकास होता चला आ रहा था।

वीन होने लगी। उद्देश्य था कि इस प्रकार का सर्वसम्मत मत निकाल लिया जा सके, श्राद्ध-विवाह की एक ही रीति-नीति प्रचलित हो सके, उत्सव-समारोह का एक ही विधान तैयार हो सके। भारतीय मनीषा का शास्त्रों को आधार मानकर अपनी सबसे बड़ी समस्या के समाधान का यह सबसे बड़ा प्रयत्न था। हेमाद्रि से लेकर कमलाकर और रघुनन्दन तक बहुतेरे पण्डितों ने बहुत परिश्रम के बाद जो कुछ निर्णय किया वह यद्यपि सर्ववादिसम्मत नहीं हुआ, परन्तु निस्सन्देह स्तुतीभूत शास्त्र-वाक्यों की छानबीन से एक बहुत-कुछ मिलता-जुलता आचार-प्रवण धर्म-मत स्थिर किया जा सका। निबन्ध-ग्रन्थों की यह बहुत बड़ी देन थी। जिस बात को आजकल 'हिन्दू-सोलिडैरिटी' कहते हैं उसका प्रथम भित्ति-स्थापन इन निबन्ध-ग्रन्थों के द्वारा ही हुआ था। पर समस्या का समाधान इससे नहीं हुआ।

इस प्रयत्न की सबसे बड़ी कमजोरी इसकी आचार-प्रवणता ही थी। जो नया

स्वीकार करने का सिद्धान्त काम कर रहा था। समस्त शास्त्रीय वाक्यों को तत्पश्चात् से स्वीकार करके ही यह असाध्य साधन किया गया था। पर जिस प्रतिद्वन्द्वी से काम पड़ा था वह बहुत बर्जनाग्रही था, अर्थात् वह निर्दयतापूर्वक अन्याय मतों को तहस-नहस करने की दीक्षा ले चुका था और धार्मिक बर्जनशीलता ही उसका

मुख्य अस्व था। यद्यपि वह समाज धार्मिक रूप में वर्जनशील था, पर सामाजिक रूप में ग्रहणशील था, जबकि हिन्दू-समाज धार्मिक रूप में ग्रहणशील होकर भी सामाजिक रूप में वर्जनशील था। हिन्दू-समाज धार्मिक साधना को स्वीकार कर सकता था, पर किसी व्यक्ति-विशेष को धर्म-मत में ग्रहण करने का पक्षपाती नहीं था। उधर मुसलमानी समाज व्यक्ति को अपने धर्म-मत में शामिल कर लेने को परम कर्तव्य समझता था; परन्तु किसी विशेष धर्म-साधना को अपने किसी व्यक्ति के लिए एकदम वर्जनीय मानता था। निबन्ध-ग्रन्थों ने हिन्दू को और भी अधिक हिन्दू बना दिया, पर मुसलमानों को आत्मसात् करने का कोई रास्ता नहीं बताया।

इस प्रकार मुसलमानों के आगमन के साथ ही साथ हिन्दू-धर्म प्रधानतः आचार-प्रवण हो गया। तीर्थ, व्रत, उपवास और होमाचार की परम्परा ही उसका केन्द्र-बिन्दु हो गयी। इस समय पूर्व और उत्तर में सबसे प्रबल सम्प्रदाय नाथपन्थी योगियों का था। हमने पहले ही देखा है कि ये लोग शास्त्रीय स्मार्त-मत को भी नहीं मानते थे और प्रस्थानत्रयी (अर्थात् उपनिषद्, ब्रह्मसूत्र और गीता) पर आधारित किसी दार्शनिक मतवाद के भी कायल नहीं थे। पर जनता का ध्यान ये आकृष्ट कर सके थे। विविध सिद्धियों के द्वारा वे काफी सम्मान और सम्भ्रम के पात्र बन गये थे। ये गुणातीत शिव या निर्गुण-तत्त्व के उपासक थे। पर इनकी उपासना ध्यान और समाधि के द्वारा होती थी। विविध भाँति की शारीरिक साधनाओं के द्वारा, जिन्हें काया-साधन कहते थे, लोग परम-तत्त्व को पाने के प्रयासी थे। इनमें जो सिद्ध, साधक और अवधूत थे वे घरवारी नहीं होते थे, पर इनके शिष्यों में बहुत-से आश्रमभ्रष्ट गृहस्थ थे जो योगी जाति का रूप धारण कर चुके थे। हिन्दूधर्म इन आश्रमभ्रष्ट गृहस्थों का सम्मान तो करता ही न था, उल्टे उन्हें तिरस्कार की दृष्टि से ही देखता था। ये आश्रमभ्रष्ट गृहस्थ न तो हिन्दू थे—क्योंकि वे हिन्दुओं के किसी मत या आचार के कायल न थे—और न मुसलमान—क्योंकि इन्होंने इस्लामी धर्म-मत को स्वीकार नहीं कर लिया था। कुछ काल के इस्लामी संसर्ग के बाद ये लोग धीरे-धीरे मुसलमानी धर्म-मत की ओर झुकने लगे, पर इनके संस्कार बहुत दिनों तक बने रहे। जब वे इसी प्रक्रिया में से गुजर रहे थे उसी समय कबीर का आविर्भाव हुआ था।

यही दो और प्रधान धार्मिक आन्दोलनों की चर्चा कर लेनी चाहिए। पहली धारा पश्चिम से आयी। यह सूफी लोगो की साधना थी। मजहबी मुसलमान हिन्दू धर्म के मर्मस्थान पर चोट नहीं कर पाये थे, वे केवल उसके बाहरी शरीर को विधुब्ध कर सकते थे। पर सूफी लोग भारतीय साधना के अविरोधी थे। उनके उदारतापूर्ण प्रेम-मार्ग ने भारतीय जनता का चित्त जीतना आरम्भ किया था। फिर भी ये लोग आचार-प्रधान भारतीय समाज को आकृष्ट नहीं कर सके। उसका सामंजस्य आचार-प्रधान हिन्दूधर्म के साथ नहीं हो सका। यहाँ यह बात स्मरण रखने की है कि न तो सूफी मतवाद और न योगमार्गीय निर्गुण परम-तत्त्व

सीमित है, उसकी बुद्धि की दौड़ बहुत मामूली है। परन्तु वे प्रेम से गम्य है 'ज्ञान के अगम्य तुम प्रेम के भित्तारी हो।' क्योंकि ज्ञान सब मिलाकर हमें हमारी अल्पज्ञता को ही दिखा देता है। पर प्रेम सम्पूर्ण त्रुटियों को भर देता है। पुत्र मे कितनी ही त्रुटियाँ क्यों न हो, माता उसे अपनी छाती से लगा लेती है; क्योंकि मातृ-स्नेह सभी कमियों को भर देता है। प्रेमी सम्पूर्ण अभावो को अपने प्रेम से भर देता है, 'जो मिलिये संग सजन तो घरक नरक हूँ की न।' क्योंकि नरक आखिर कुछ अभावो का ही तो नाम है; दुःख तो सुख का अभाव-मात्र है और अभाव को दूर करने का एकमात्र ग्रह्यास्त्र प्रेम है। दरिद्रता, पीड़ा और अभाव, सब एक ही शब्द के पर्याय हैं और युग-युगान्तर के कवि और मनीषी अनुभव करके कह गये हैं कि सम्पूर्ण अभावो को दूर करने की एकमात्र शक्ति प्रेम है—'टूट खाद घर टपकत खटियो टूट। पिय की वाँह उसिसवाँ सुख की लूट !!!' कोई पूछे कि ऐसा क्यों होता है तो इसका भी कोई जवाब नहीं है। यह भगवान् की माया है। भगवान् के समान ही रहस्यपूर्ण, वैसी ही अनिवचनीय। और फिर दुबारा यह प्रश्न हो सकता है, माया क्यों? क्यों पूर्ण परमात्मा को अपनी सृष्टि के अभाव को दूर करने के लिए इसी विचित्र वस्तु—माया की जरूरत पड़ी?

इस प्रश्न का उत्तर कठिन है। ज्ञानी इसे भी माया कहता है। विज्ञानी शायद 'इन्स्टिक्ट' कह दे; पर एक नाम दे देने से समस्या हल नहीं हो जाती। माया है, यह ठीक है। क्योंकि निस्व-जगत् में हम ऐसे-ऐसे रहस्यों को पाते हैं जो बुद्धि के परे हैं। हृदय के परे हैं। वे रहस्य हैं, माया है। पर 'क्यों है' का कोई उत्तर नहीं। भक्त इसका उत्तर देता है कि भगवान् परम प्रेममय हैं और यह सब उनकी लीला है। जो कुछ भी दिखायी दे रहा है, जो कुछ भी घट रहा है और जो कुछ भी घटना सम्भव है, वह सब-कुछ उस परम प्रेममय की लीला है, उसे खेलने में आनन्द मिलता है। वह भवत की सारी अपूर्णताओं को पूर्ण करता है, इसीलिए वह परम-प्रेम-स्वरूप हैं। परन्तु भक्त क्यों प्रेम करता है? क्योंकि वह अपने को परिपूर्ण करता है। भगवान् को क्या कमी है जो प्रेम का भित्तारी बना रहता है? भक्त का कहना है कि इसका और कोई कारण नहीं; यह प्रेम-व्यापार भी एक लीला ही है। लीला क्यों? —लीला के लिए। लीला के लिए कौन-सी वस्तु? —लीला ही। —लीला का फल क्या है? —लीला ही। 'नहि लीलाया: किंचित्प्रयोजन-मस्ति, लीला एव प्रयोजनत्वात्।' जो इस लीला को नहीं समझता वही भ्रम में है। लीला भगवान् के आनन्द-स्वरूप का प्रकाश है। उपनिषदों ने बताया है कि आनन्द से भूत-मात्र की उत्पत्ति हुई है। जो कुछ दीख रहा है, जो कुछ घटित और घटमान है वह आनन्द से ही है। अगर यह आनन्द न होता तो उत्पन्न होने पर भी प्राणि-गण जीवित नहीं रह सकते। आनन्द ही जीवन का आधार है (तैत्तिरीय 3-6)। यदि आकाश के कोने-कोने में यह आनन्द भरा न होता तो कोई प्राण धारण नहीं कर सकता था; क्योंकि भगवान् आनन्दमय हैं, रस-स्वरूप हैं। और फिर भी विशेषता यह कि रस पाकर ही वह आनन्दी होता है। स्वयं रसरूप होकर भी वह

रस का चाहक है, और स्वयं आनन्द-रूप होकर भी वह तब तक आनन्दवान् नहीं होता जब तक उसे रस न मिल जाय। यह विरोधाभास है, पर भक्तों का दावा है कि उन्होंने अनुभव-रूप में साक्षात्कार किया है :

रसो वै सः । रसं ह्येवायं लब्ध्वानन्दी भवति । को ह्येवान्यात् कः प्राण्यात् यदेव आकाश आनन्दो न स्यात् । (तैत्तिरीय. 2-7)

जो तर्क से इसका अनुसन्धान करना चाहेगा उसके लिए यह बात रहस्य-सी दीखेगी, पर जो प्रेम की दृष्टि से देखेगा उसके लिए इसमें कोई रहस्य नहीं है, कोई असंगति नहीं है और न कोई विरोध ही है। उसके लिए यह भगवान् की लीला है। वह स्वयं इस लीला का जाल पसारे हुए है, इसलिए स्पष्ट ही उसे प्रेम की भूख है। यह पूछना बेकार है कि उसे क्या कमी है जो यह भूख लगी? क्योंकि यह सब उसकी लीला है। सही इतना ही है कि वह रस पाये बिना आनन्दी नहीं होता—'रसं ह्येवायं लब्ध्वानन्दी भवति।' इसी लीला के लिए प्रेम-भित्तारी साईं राह चलते भक्त पर रंग डाल देता है। जो दुनियादार है और जिनकी वृत्तियाँ बहिर्मुखी हैं वे उस रंग की लीला को अनुभव ही नहीं करते, अपने रास्ते चले जाते हैं। पर जो अनुभवी है वे व्याकुल हो उठते हैं। उन्हें एक व्याकुल पुकार सुनायी देती है। जैसे प्रियतम ने छेड़खानी करके एक ऐसी पुकार फेंकी है जिसकी चोट सँभालना मुश्किल है। यह पुकार सारे शरीर को वेध डालती है। इसकी कोई औपध नहीं, मन्त्र नहीं, जड़ी नहीं, वूटी नहीं,—बेचारा बँध क्या कर सकता है? इस प्रकार की चोट जिसे लगी वही अभिभूत हो गया। देवता हो या मनुष्य, मुनि हो या राह चलता आदमी, पीर हो या औलिया, एक बार चोट लगने पर अपने को सँभाल रखना कठिन हो जाता है। कबीरदास गवाह है कि साईं के इस रंग का चोट खाया मनुष्य सब रंगों से रँग जाता है और फिर भी इसका रंग सब रंगों से न्यारा होता है। स्वयं कबीरदास रँग चुके थे। वे इस अकारण प्रेम-पुकार से घायल हो चुके थे। व्याकुल भाव से सतगुरु के पास इसका उपाय पूछने गये थे :

सतगुरु हो महाराज, मोपै साईं रँग डारा ।

सब्द की चोट लगी मेरे मन में, वेध गया तन सारा ।

औपध-भूल कछु नहीं लागै, का करै बँध बेचारा ॥

मुर-नर-मुनिजम पीर-औलिया, कोई न पावे पारा ।

साहब कबीर सब रँग-रँगिया, सब रँग से रँग न्यारा ॥

—शब्दा. 5, पृ. 9

फागुन की ऋतु नजदीक आ जाती है, प्रियतम के रँग डालने से अपने-आपको मूल गया हुआ भक्त व्याकुल भाव से सोचने लगता है—हाय, वह सुख फिर क्या मिल सकेगा? क्या वह अलबेला साईं फिर मिलेगा? फिर उसके रंग की चोट खाने का सौभाग्य भाग्य में बंदा है? कौन है जो पिया के पास तक पहुँचा सके? धन्य हैं वे जो प्रिय के साथ एकमेक गेरूर फाग भेलती हैं, धन्य है वे जो उसकी मनभावती हैं और अभागिन है वे—चातानी में ही रह गयी। प्रिय का रूप क्या वर्णन

किया जा सकता है ? प्रेम-दीवानी प्रेमिका उसे अलग से कैसे समझाये ? वह तो उसी में समा गयी है,—तन्मय हो गयी है । कबीरदास इस फाग-लीला का आनन्द अनुभव कर चुके थे । उनकी गवाही पर हम विश्वास कर सकते हैं कि वह फाग साधारण फाग नहीं है । इस पृथ्वी पर उसकी तुलना में कोई फाग खड़ा ही नहीं हो सकता है । वह कहने की चीज नहीं है, अनुभव करने की चीज है —‘अकथ कहानी’ है—विरल के नसीब में इस परम सुख का अनुभव बड़ा है :

श्रुत फागुन नियरानी हो,
कोइ पिया से मिलावे ॥
सोइ सुंदर जाको पिया को ध्यान है,
सोइ पिया की मनमानी,
खेलत फाग अग नहि मोड़े,
सतगुरु से लिपटानी ।
इक इक सखियाँ खेल घर पहुँची,
इक इक कुल अरुक्षानी ।
इक इक नाम बिना वहकानी,
हो रही ऐँचातानी ॥
पिय को रूप कहाँ लागि बरनौ,
रूपहि माहि समानी ।
जो रंग रंगे सकल छवि छाके,
तन-मन सबहि भुलानी ।
यों मत जाने यहि रे फाग है,
यह कछु अकथ-कहानी ।
कहै कबीर सुनो भाई साधो,
यह गति विरलै जानी ॥

—शब्दा. 22, पृ. 15

यह है लीला । इसका रहस्य समझना कठिन है, क्योंकि यह रहस्य का समाधान है । समाधान का समाधान कैसा ? भक्त का दावा है कि यह अनुभव से पायी जाती है । लीला ही लीला का मार्ग है । लीला ही साधन है, लीला ही साध्य है । जो साधक एक बार इसकी मस्ती से वाकिफ हो गया वह आठों पहर मतवाला बना रहता है— नश्वी, वह आठों पहर को, सम्पूर्ण काल को निचोड़कर उसका रस पीता है । वह आठों पहर मस्ती से मत्त रहता है, दृष्ट की छील में वह जीवन धारण करता है । छील अर्थात् आनन्द । वह भगवदानन्द की लीला में ही वास करता है । उसके लिए सत्य को पकड़ना आसान हो जाता है, क्योंकि वह साँच और काँच के ऊपर उठ जाता है । उसका जन्म और मरण का भ्रम भाग जाता है । उसे कोई भय नहीं होता, दुःख नहीं होता, वह निर्मय हो जाता है :

आठहूँ पहर मलबाल लागी रहे,
 आठहूँ पहर की छाक पीवं ।
 आठहूँ पहर मस्तान माता रहे,
 ब्रह्म की छोल में साध जीवं ।
 साँच ही कहतु औ साँच ही गहतु है,
 काँच को त्याग करि साँच लागा ।
 कहै कबीर यों साध निर्मय हुआ,
 जनम और मरन का भ्रम भागा ।

—शब्दा., पृ. 103-4

भक्त की भगवान् के साथ यह जो आनन्द-केलि या प्रेम-लीला है, वही मध्य-युग के समस्त भक्तों की साधना का केन्द्र-बिन्दु है। भगवान् के साथ यह रसमय लीला ही भक्त का परम काम्य है—लीला, जिसका कोई प्रयोजन नहीं, फल नहीं, कारण नहीं, आदि नहीं, अन्त नहीं। इसी बात को मध्य-युग के अन्यतम वैष्णव भक्त विद्वनाथ चरवर्ती ने कहा था, 'प्रेम ही परम पुरुषार्थ है—प्रेमाः पुमर्थो महान्।' साधारणतः जिनको पुरुषार्थ कहा जाता है वे धर्म-अर्थ-काम-मोक्ष भक्त के लिए कोई आकर्षण नहीं रखते। और कबीरदास ने इसी बात को और शक्तिशाली ढंग से कहा था :

राता-माता नाम काँ, पीया प्रेम अघाय ।
 मतवाला दीदार का, मांगे मुक्ति बलाय ॥

—क. वच., पृ. 13

और भक्ति के आदर्श की घोषणा करते हुए द्विधाहीन भाषा में कहा :

भाग बिना नहि पाइये, प्रेम-प्रीति की भक्त ।
 बिना प्रेम नहीं भक्ति कछु भक्ति-भर्यो सब जक्त ॥
 प्रेम बिना जो भक्ति है, सो निज दम्भ-विचार ।
 उदर भरन के कारने, जनम गँवायो सार ॥

—स. क. सा., पृ. 41

परन्तु कबीरदास अपने युग के सगुण-साधना-परायण भक्तों से कुछ भिन्न थे। यद्यपि दोनों की साधना का केन्द्र-बिन्दु यह प्रेम-भक्ति है,—इसे आनन्दकेलि प्रीति, भक्ति, प्रेमलीला आदि जो भी नाम दे दिया जाय,—तथापि एक बात में वे सबसे अलग हो जाते हैं। हमने ऊपर लक्ष्य किया है कि भारतीय मनीषी उन दिनों स्मृति और पुराणग्रन्थों की छानबीन में जुटे हुए थे। उन्होंने प्राचीन भारतीय परम्परा को शिरोधार्य कर लिया था—अर्थात् सब-कुछ मानकर, सबके प्रति आदर का भाव बनाये रहकर अपने चलने का मार्ग तय करना। सगुणोपासक भक्तगण भी सम्पूर्ण रूप से इस पुरानी परम्परा से प्राप्त मनोभाव के पोषक रहे। समस्त शास्त्रों और मुनिजनों की अकुण्ठ चित्त से अपना नेता मानकर उनके वाक्यों की सगति प्रेम-पक्ष में लगाने लगे। इसके लिए उन्हें मामूली परिश्रम नहीं करना पड़ा। समस्त शास्त्रों

का प्रेम-भक्ति-मूलक अर्थ करने में उन्हें नाना अधिकारियों और नाना भजन-सैलियों की आवश्यकता स्वीकार करनी पड़ी, नाना अवस्थाओं और अवसरों की कल्पना करनी पड़ी, ग.स्य-ग्रन्थों के तारतम्य की भी कल्पना करनी पड़ी। सात्त्विक, राजसिक और तामसिक प्रकृति के प्रस्तार से अनन्त प्रकृति के भक्तों और अतन्त प्रणाली के भक्तों की कल्पना करनी पड़ी। सबको उन्होंने उचित मर्यादा दी। यद्यपि अन्न तक चलकर उन्हें भागवत महापुराण को ही सर्वप्रधान प्रमाण-ग्रन्थ मानना पड़ा था, पर उन्होंने किसी भी शास्त्र की उपेक्षा या अवहेलना नहीं की। उनकी दृष्टि धरावर भगवान् के परम-प्रेममय रूप और उनकी मनोहारिणी लीला पर निबद्ध रही, पर उन्होंने बड़े धैर्य के साथ अन्यान्य शास्त्रों की संगति लगायी और एक अभूतपूर्व निष्ठा और मर्यादा-प्रेम को समाज में प्रतिष्ठित कराया।

कबीरदास का रास्ता उल्टा था। उन्हें सौभाग्यवश सुयोग भी अच्छा मिला था। जितने प्रकार के संस्कार पड़ने के रास्ते हैं वे प्रायः सभी उनके लिए बन्द थे। वे मुसलमान होकर भी असल में मुसलमान नहीं थे, हिन्दू होकर भी हिन्दू नहीं थे, वे साधु होकर भी साधु (=अगृहस्थ) नहीं थे, वे वैष्णव होकर भी वैष्णव नहीं थे, योगी होकर भी योगी नहीं थे। वे कुछ भगवान् की ओर से ही सबसे मारे बनाकर भेजे गये थे। वे भगवान् की नृसिंहावतार की मानव-प्रतिमूर्ति थे। नृसिंह की भाँति वे नाना असम्भव ममझी जानैवाली परिस्थितियों के मिलन-विन्दु पर अवतीर्ण हुए थे। हिरण्यकशिपु ने वर माँग लिया था कि उसको मार सकनेवाला न मनुष्य हो न पशु; मारने जाने का समय न दिन हो न रात; मारने जाने का स्थान न पृथ्वी हो न आकाश; मार सकनेवाले का हथियार न धातु का हो न पाषाण का—इत्यादि। इसीलिए उसे मार सकना एक असम्भव और आश्चर्यजनक व्यापार था। नृसिंह ने इसीलिए नाना कोटियों के मिलन-विन्दु को चुना था। असम्भव व्यापार के लिए शायद ऐसी ही परस्पर-विरोधी कोटियों का मिलन-विन्दु भगवान् को अभीष्ट होता है, कबीरदास ऐसे ही मिलन-विन्दु पर खड़े थे। जहाँ से एक ओर हिन्दुत्व निकल जाता है और दूसरी ओर मुसलमानत्व, जहाँ एक ओर ज्ञान निकल जाता है, दूसरी ओर अधिज्ञान; जहाँ पर एक ओर योगमार्ग निकल जाता है, दूसरी ओर भक्तिमार्ग; जहाँ से एक तरफ निर्गुण भावना निकल जाती है, दूसरी ओर सगुण साधना,—उसी प्रशस्त चौरास्ते पर वे खड़े थे। वे दोनों ओर देख सकते थे और परस्पर-विरुद्ध दिशा में गये हुए मार्गों के दोष-गुण उन्हें स्पष्ट दिखायी दे जाते थे। यह कबीरदास का भगवद्गत सौभाग्य था। उन्होंने इसका खूब उपयोग भी किया।

जैसा कि शुरू में ही बताया गया है, कबीरदास ने अपनी प्रेम-भक्तिमूला साधना का अभ्यास एकदम दूसरे किनारे से किया था। यह किनारा सगुण साधकों के किनारे से ठीक उल्टे पड़ता है। सगुण साधकों ने सब-कुछ मान लिया था, कबीर ने सब-कुछ छोड़ दिया था। प्रथम श्रेणी के भक्तों की महिमा उनके अथक परिश्रम और अव्यय धैर्य में है और कबीर की महिमा उसके उत्कट साहस में। उन्होंने सफेद

कागज पर लिखना शुरू किया था। वे उस पाण्डित्य को बेकार समझते थे जो केवल ज्ञान का बोझ ढोना सिखाता है, जो मनुष्य को जड़ बना देता है और भगवान् के प्रेम से वंचित करता है। भगवत्-प्रेम पर उनकी दृष्टि इतनी दृढ़-निवृद्ध थी कि इस ढाई अक्षर (प्रेम) को ही वे प्रधान मानते थे :

पढ़ि पढ़ि के पत्थर भया, लिखि लिखि भया जु ईंट ।
कहै कबीरा प्रेम की, लगी न एकौ छोट ॥
पोथी पढ़ि पढ़ि जग मुआ, पंडित भया न कोइ ।
ढाई अक्षर प्रेम का, पढ़ै सो पंडित होइ ॥

यह प्रेम ही सब-कुछ है, वेद नहीं, शास्त्र नहीं, कुरान नहीं, जप नहीं, माला नहीं, तस्बीह नहीं, मन्दिर नहीं, मस्जिद नहीं, अवतार नहीं, नबी नहीं, पीर नहीं, पैगम्बर नहीं। यह प्रेम समस्त वाह्याचारों की पहुँच के बहुत ऊपर है। समस्त सस्कारों के प्रतिपाद्य से कहीं श्रेष्ठ है। जो कुछ भी इसके रास्ते में खड़ा होता है वह हेय है।

उन्होंने समस्त व्रतों, उपवासों और तीर्थों को एक साथ अस्वीकार कर दिया। इनकी संगति लगाकर और अधिकार-भेद की कल्पना करके इनके लिए भी दुनिया के मान-सम्मान की व्यवस्था कर जाने को उन्होंने बेकार परिश्रम समझा। उन्होंने एक अल्लाह निरंजन निलेंप के प्रति लगन को ही अपना लक्ष्य घोषित किया। इस लगन या प्रेम का साधन यह प्रेम ही है; और कोई भी मध्यवर्ती साधन उन्होंने स्वीकार नहीं किया। प्रेम ही साध्य है, प्रेम ही साधन—व्रत भी नहीं, मुहर्रम भी नहीं; पूजा भी नहीं, नमाज भी नहीं; हज भी नहीं, तीर्थ भी नहीं :

एक निरंजन अलह मेरा, हिन्दू तुलू दुहू नहि मेरा ।
राम्रू व्रत न महरम जानां, तिसही सुमिरूँ जो रहै निदानां ।
पूजा कहूँ न नमाज गुजारूँ, एक निराकार हिरदै नमसकारूँ ।
नां हज जाऊँ न तीरथ-पूजा, एक पिछाण्या तौ फया दूजा ।
कहै कबीर भ्रम सब भागा, एक निरंजन-सुं मन लागे ।

—क. प्रं., पद 338

जो वे पीर-पैगम्बर, काजी-मुस्ला, रोजा-नमाज और पश्चिम की भक्ति हैं, वे सभी गलत हैं और वे जो देव और द्विज, एकादशी और दीवाली पूरव की दिया की भक्ति हैं, वे भी गलत हैं। भला हिन्दुओं के भगवान् तो मन्दिर में रहते हैं और मुसलमानों के ग़ुदा मस्जिद में, पर जहाँ मन्दिर भी नहीं है और मस्जिद भी नहीं है वहाँ किसकी ठगुराई काम कर रही है? कबीरदास ने इन सबको अस्वीकार कर दिया और उन लोगों को भी अस्वीकार कर दिया जो ज़ात में पतना ही पसन्द करते हैं। अपने आत्माराम को ही मंगो बनाकर वे निराल पड़े। बोले, 'जो फरीर, तू अपनी राह चन। मन्दिर में भी मत जा और मस्जिद की ओर भी रग न कर। काहे को टटे में पड़ता है। तेरे राम-रहीमा फगो-करीमा में तो कोई भेद नहीं है, तेरे लिए तो दोनों एक ही हैं, एरुमेवा द्वितीयम्' :

हमारे राम-रहीम-करीमा, केसौ-अलह-राम सति सोई ।
 विसमिल भेटि विसंभर एकै, और न दूजा कोई ॥
 इनके काजी-मुला पीर-पैगम्बर, रोजा-पछिम-निवाजा ।
 इनके पूरव-दिसा देव-दिज-पूजा, ग्यारसि-मंग-दिवाजा ॥
 तुरुक मसीति देहुरै हिन्दू, दुहंठा राम खुदाई ।
 जहाँ मसीति-देहुरा नाही, तहाँ काकी ठकुराई ॥
 हिंदू-तुरुक दोऊ रह तूटी, फूटी अरु कनराई ।
 अरघ उरघ दसहूँ दिस जित तित पूरि रह्या राम राई ॥
 कहै कबीरा दास फकीरा, अपनी रहि चलि भाई ।
 हिंदू तुरुक का करता एकै, ता गति लखी ना जाई ॥

—क. प्र., पद 58

परन्तु कबीर यही नहीं रुके । अगर 'अल्लाह' शब्द मुस्लिम धर्म का प्रति-निधित्व करता है और 'राम' शब्द हिन्दू संस्कृति का, तो वे इन दोनों को सलाम कर देने को तैयार है । आखिर कोई-न-कोई शब्द तो व्यवहार करना ही पड़ेगा । पर अगर अरबी-फारसी के शब्द मुस्लिम संस्कृति की और संस्कृत-हिन्दी के शब्द हिन्दू संस्कृति की अवश्य याद दिला देते हैं, तो कबीरदास इस बुद्धि-भेद को भी पनपने नहीं देते । ये वेद और कुरान के भी आगे बढ़कर कहते हैं :

गगन गरजै तहाँ सदा पावस झरै, होत झनकार नित वजत तूरा ।

वेद-कत्तेव की गम्म नाही तहाँ, कहै कबीर कोई रमै मूरा ॥

—शब्दा., पृ. 104

इस प्रकार सब बाहरी धर्माचारों को अस्वीकार करने का अपार साहस लेकर कबीरदास साधना के क्षेत्र में अवतीर्ण हुए । केवल अस्वीकार करना कोई महत्त्व की बात नहीं है । हर कोई हर किसी को अस्वीकार कर सकता है । पर किसी बड़े लक्ष्य के लिए बाधाओं को अस्वीकार करना सचमुच साहस का काम है । बिना उद्देश्य का विद्रोह विनाशक है, पर साधु उद्देश्य से प्रणोदित विद्रोह धूर का धर्म है । उन्होंने अटल विश्वास के साथ अपने प्रेम-मार्ग का प्रतिपादन किया । रुढ़ियों और कुसंस्कारों की विशाल बाहिनी से वह आजीवन जूझते रहे, प्रलोभन और आघात, काम और क्रोध भी उनके मार्ग में जरूर खड़े हुए होंगे, उन्होंने उनको असौम साहस के साथ जीता । ज्ञान की तलवार उनका एकमात्र साधन था, इस अद्भुत दमघोर को उन्होंने क्षण-भर के लिए भी रुकने नहीं दिया । वह निरन्तर इकसार बजती रही, पर शील के स्नेह को भी उन्होंने नहीं छोड़ा,—यही उनका कवच था । इन कुसंस्कारों, रुढ़ियों और बाह्याचार के जजालो को उन्होंने वेदार्थ के साथ काटा । वे सिर ध्येयी पर लेकर ही अपने भाग्य का सामना करने निकले थे । क्षण-भर के लिए भी उनकी भवें कुंचित नहीं हुईं, माथे पर बल नहीं पड़ा । वे सच्चे धूर की भाँति जूझते ही रहे :

जीवने यत पूजा हलो न सारा,
जानि हे जानि ताओ हय नि हारा !
ये फुल न फुटिते झरेछे घरणीते
ये नदी मरूपथे हारालो घारा ।
जानि हे जानि ताओ हय नि हारा ।
जीवने आजो याहा रयेछे पिछे,
जानि हे जानि ताओ हय नि मिछे,

आमार अनागत आमार अनाहत
तोमार वीणा तारे बाजिछे ता'रा ।
जानि हे जानि ताओ हय नि हारा ।—'गीताजलि'
कबीरदास की साधना भी न तो लोप हो गयी है, न खो गयी है। उनका पक्का
विश्वास था कि जिसके साथ भगवान् है और जिसे अपने दृष्ट पर अखण्ड विश्वास
है उसकी साधना को करोड़-करोड़ काल भी शकशोरकर विचलित नहीं कर सकते।
जाके मन विश्वास है, सदा गुरु है संग ।
कोटि काल शकशोरही, तऊ न हो चित भंग ॥

—स. क. सा., पृ. 184

भगवत्प्रेम का आदर्श

हमने देखा कि कबीरदास की भक्ति-साधना का केन्द्र-बिन्दु प्रेम-लीला है। किन्तु इस लीला का जो स्वरूप कबीरदास ने उपस्थित किया है, वह बहुत व्यापक और विशाल है। भक्ति-रूपी प्रिया के लिए भगवान्-रूपी प्रेमिक ने जो चुनरी संवार दी है वह मामूली चुनरी नहीं है और उस चुनरी को धारण कर सकने की क्षमता भी मामूली नहीं है। स्वयं प्रिय ही जिस पर प्रसन्न होकर यह चुनरी दे दे वही इसे पा सकता है, वही इसे पहन सकता है—यमेवैप वृणुते तेन लभ्यः। कैसी है वह चुनरी? अष्टप्रहर-रूपी आठ हाथों की वह बनी है और पंचतत्त्व रूपी पाँच रंगों से रंगी है। समूचा काल उसका उपादान है और समस्त जड़ प्रकृति उसकी प्रकाशिका। काल के महान् उपादान से जो आवरण-पट तैयार हुआ है उसको प्रकाशित करने के लिए पंचतत्त्व ही उपयुक्त रंग है। काल का अनादि-अनन्त प्रवाह सचमुच ही तब तक व्यक्त नहीं हो सकता था जब तक पंचतत्त्वों के द्वारा हम उस पर लकीर खींच-खींचके न देख लें। काल अविभाज्य है, अगणनीय है, अपरिमेय है। ठोस पदार्थों के

द्वारा ही हम उसका विभाग करते हैं, गणना करते हैं, परिमाण करते हैं। सूर्य-चन्द्र-तारा-ग्रह-उपग्रह आदि बाह्य वस्तुओं से और मन-बुद्धि आदि अन्तःकरण से हम इस अविभाज्य काल का रस ग्रहण करते हैं। इसीलिए काल-रूप सनातन तत्त्व से बनी हुई चुनरी के लिए पंचतत्त्व (और इसीलिए लक्षण से जड़ प्रकृति) ही उपयुक्त रंग है। इस महान् शृंगार-पट के आंचल में सूर्य, चन्द्र और तारों की जगमग ज्योति का जलना ही उपयुक्त चित्रण-सामग्री है। इस अनादि-अनन्त चुनरी को किसी ने ताने-बाने पर नहीं बुना—यह सनातन है, चिर नवीन है। पिया ने प्रसन्न होकर जिम प्यारी को यह शृंगार-शाटिका दान की हो, धन्य है वह प्रियतमा, बलिहारी है उस प्रियतम की !

चुनरिया हमरी पिया ने सँवारी,
कोई पहिरै पिय की प्यारी !
आठ हाथ की बनी चुनरिया
पँच रँग पटिया पारी ।
चाँद सुरुज जामें आंचल-लागे
जगमग जोति उजारी ।
बिनु ताने यह बनी चुनरिया
दास कबीर बलिहारी ॥

यह विशाल परिधेय-पट जिस प्रिय ने दिया है वह अजीब मस्तमौला है। प्रेम उसका सस्ता भी नहीं है, हल्का भी नहीं है। वह जिसे यह चुनरी देता है उससे बहुत बड़ा मूल्य चुका लेता है। इस चुनरी को पा लेना सौभाग्य की बात है, पर इसको सँभालके रख लेना हिम्मत का काम है। भक्त-गण साक्षी है कि इस महान् दान को जिस व्यक्ति ने हल्का और मुलायम समझा वह हमेशा के लिए गया। भगवान् ने जिस उपहार को प्रेमपूर्वक दिया हो उसे हल्का और मुलायम समझना गलती है। प्रेम जितना ही महान् होगा, उसकी कीमत भी उतनी ही अधिक होगी। यह तो माला नहीं है, यह उसकी तलवार है। भक्त ने भावुकता के आवेश में जिसे भगवान् की वरमाला समझा, वह वस्तुतः तलवार निकली ! आग के समान है उसकी आँच, बज्र के समान है भार ! 'हे प्रिय, तुमने कल की सुहागरात को यह क्या रख दिया है ? प्रातःकालीन तरुण प्रकाश ज्यों ही खिड़की के रास्ते तुम्हारी शय्या पर पड़ा त्यों ही मैंने देखा कि यह तो तुम्हारी तलवार है ! चहकते हुए सवेरे के पक्षी ने ध्वन्य किया—'नारी, तूने क्या पाया है ?' ना, यह माल्य नहीं है, नैवेद्य का पात्र नहीं है, गन्धजल की झारी भी नहीं है—अरे, यह तो तुम्हारी भयंकर तलवार है !' :

ए तो माला नय गो, ए ये
तोमार तरवारि ।
ज्वले ओठे आगुन येन
बज-हेन भारी—

ए ये तोमार तरवारि ।
 तरुण आलो जानला बेये
 पड़लो तोमार शयन-छेये
 भोरेर पाखी शुधाय गेये
 'की पेलि तुइ नारी ।'
 नहे ए माला, ए थाला ।
 गंधजलेर झारी,

ए ये भीषण तरवारि ।—रवीन्द्रनाथ : 'खेया'

भक्त हैरान है ! इसे ही क्या दान कहते हैं ? हाय, हाय, उसे वह कहाँ छिपा-
 कर रखे ? स्थान कहाँ है ? हाय प्यारे, यही क्या तुम्हारा दान है ? मैं शक्तिहीना
 नारी, मुझे क्या यह आभूषण शोभेगा ? तुम्हारे इस प्रेमोपहार को रखने का एक-
 मात्र स्थान तो यह कलेजा है, पर वहाँ रखती हूँ तो प्राण व्यथा से काँप उठते हैं,
 तो भी हे प्रियतम, तुम्हारे इस दान को मैं इसी कलेजे से लगा लूंगी । मैं जान गयी
 कि तुम जिसे प्यार करते हो उसके लिए फूल की संज्ञ नहीं देते, दुःख का कँटीला
 मार्ग दिखा देते हो :

ताइ तो आमि भावि बसे
 ए कि तोमार दान ?
 कोथाय एरे लुकिये राखि
 नाइ ये हेन स्थान ।
 ओ गो ए कि तोमार दान ?
 शक्तिहीना मरि लाजे
 ए भूषण कि आमार साजे ?
 राखते गेले बुकेर माझे
 व्यथा ये पाय प्राण ।
 तबु आजि बइय बुके
 एइ वेदनार मान ।

निये तोमारि एइ दान ।—रवीन्द्रनाथ : 'खेया'

सो, उस मस्जाने प्रियतम की चुनरी सँभालना भी कठिन काम है । रणरग का
 मतवाला मूरा दो-चार क्षण के लिए जूझता है । क्योंकि उसे जो उपहार मिला है,
 वह स्थूल है, इस उपहार का प्रेम भी स्थूल है । भले वह उपहार राज्य हो, यश हो,
 मान हो, धन हो । सती का संग्राम एकाध पलक रहता है, वह भी प्रलोभनों से
 जूझती है, पर जो धर्म उसे उपहार के रूप में मिला है वह सूक्ष्म होने पर भी
 सासारिक है । परन्तु भक्त का संग्राम दिन-रात का जूझना है, मन और प्राण की
 बाजी है । जरा-सी वाग ढीली हुई कि वह गिरा । उसका गिरना भी मामूली गिरना
 नहीं है, क्योंकि वह आसमान से गिरता है और धरती पर टुकड़े-टुकड़े होकर बिखर
 जाता है । इस भयंकर जूझ का कारण यह है कि भक्त को जो प्रेम उपहार में मिला

है वह बहुत वेशकीमती है। उसका दाम चुकाना मामूली बात नहीं है। वह फूलों की सेज नहीं है, काँटों का जंगल है। यह दिन-रात का जूझना, दुःख और विपत्ति में बढ़ते जाना, किसी विरले का ही काम है :

साध का खेल तो विकट वेढा मती

सती और सूर की चाल आगे।

सूर घमसान है पलक दो चार का

सती घमसान पल एक लागे।

साध संग्राम है रैन-दिन जूझना

देह पर्जन्य का काम भाई।

कहै कबीर टुक बाग डीली करै

उलटि मन गगन सों जगी आई।

—शब्दा., पृ. 108

तो क्या भगवान् का प्रेम किसी एक व्यक्ति को ही प्राप्त होता है ? और लोग क्या निपट ढूँढे ही है ? नहीं; भला कौन है जिसे प्रियतम ने सनातन काल-तत्त्व की बनी हुई और पंच-तत्त्व की रेंगी हुई चुनरी नहीं दी है ? दी तो है लेकिन सँभालके रख सकनेवाला ही उसका प्रिय है, उस महान् शृंगार-पट का मूल्य समझ सकने-वाला धन्य है। बाकी लोग जो उसे मलिन कर रहे हैं, छिन्न-भिन्न कर रहे हैं, हल्का मान बैठे हैं, वे दयनीय नहीं तो क्या है ? प्रियतम तो बराबर पुकार रहा है—शब्द की चोट से वेध रहा है—कौन है जो उसके साथ आनन्द-केलि को निकल पड़ेगा ! चुनरी गन्दी हो गयी है या गन्दी हो रही है, इस बात से मन में पश्चात्ताप भी तो हो ! अरे ओ सुहागिन, साहब जब तुझे अपनायेगा तो तेरी चुनरी का दाग भी मिट जायेगा। क्यों नहीं तू एक बार उसकी पुकार पर चल पड़ती !—

मोरी चुनरी में परि गयो दाग पिया।

पाँच तत्त्व की बनी चुनरिया, सोलह सै बंद लागे जिया।

यह चुनरी मेरे मैके तँ आई, समुरा में मनुआँ खोय दिया।

मलि मलि धोई दाग न छूटे, ग्यान को साबुन लाय पिया।

कहै कबीर दागन छूटिहैं, जब साहेब अपनाय लिया ॥

—शब्दा., पृ. 48

इस प्रकार कबीरदास ने इस प्रेम की लीला को एक बहुत ही बोर्यवती साधना के रूप में देखा है। एक बार जिसे भगवान् की रहस्य-केलि की पुकार सुनायी दे जाती है वह व्याकुल हो उठता है, प्रिय-मिलन के लिए उसकी तड़पन संसार के किसी ओर विरह-व्यापार से तुलनीय नहीं हो सकती। चकई का विरह प्रसिद्ध है, पर वह भी तो रात की समाप्ति के बाद प्रिय के साथ आसानी से मिल जाती है। राम का विरह इतना आसान नहीं है। एक बार जो इस विरह की चपेट में आ गया वह कुछ ऐसा बेहाल हो जाता है कि कहकर प्रकाश करना कठिन है। उसे न

दिन में सुख मिलता है न रात में; न सपने में, न जागरण में; न धूप में, न छाँह में। राम-विरह का मारा भक्त हर एक साधक से पूछता रहता है कि वह कहाँ है, उसका प्रियतम किधर है, उसके पास जाने का रास्ता क्या है। वह ठीक उसी विरह में ऊँची विरहणी के समान होता है जो हर एक राहगीर से पूछती रहती है कि उसके प्रियतम कब आयेंगे :

चकवी बिछुरी रैणि की, आइ मिली परभाति ।
जे जन बिछुरे राम से, ते दिन मिले न राति ॥
बासरि सुख ना रैण सुख, ना सुख सपुने माहि ।
कबीर बिछुर्या रामसूँ, ना सुख धूप न छाँहि ॥
विरहिन ऊँची पयसिरि, पयी वूँकै घाइ ।
एक सबद कहि पीव का, कब रे मिलेंगे आइ ॥

— क. प्र., पृ. 7-8

रवीन्द्रनाथ ने जिसे तलवार कहा है, कबीरदास ने उसी को बाण कहा है। यह बाण जब प्रियतम के कमान से टिचकर भक्त के कलेजे में लगता है तो अन्तर छेद देता है, कलेजे को घेध देता है। जब तक यह बाण लग नहीं जाता तब तक कुछ पता नहीं चलता और जब एक बार कलेजे में घुस जाता है तो उसकी पीड़ा तक ऐसी मधुर लगती है, कुछ इतनी मनभावनी होती है कि भक्त बार-बार प्रार्थना करता है कि हे प्रिय, इस बाण से फिर छेद दो, फिर इस हृदय-देश को फुरेद डालो। अब तो वह बाण ही जीवन-आधार हो जाता है। उसके बिना भक्त को कल नहीं पड़ती :

कर कमान सर साधि करि, खँचि जू मार्या माहि ।
भीतरि भिद्या सुमार है, जीवै कि जीवै नाहि ॥
जब हूँ मारा खँचि करि, तब मैं पाई जाणि ।
सागी चोट मरम्म की, कई कलेजा छोडि ॥
जिसि सरि मारी काल्ह, सो सर मेरे मन बस्या ।
तिहि सरि अजहूँ मारि, सर विनु सचुपाऊँ नाही ॥

— क. प्र., पृ. 8-9

परन्तु वह प्रिय बड़ा ही कठोर है, और जैसा कि रवीन्द्रनाथ ने कहा है, 'दुःख की रात का राजा है, अन्धकार-भरे महल का बादशाह है !' उसे मुख और साज पसन्द नहीं; अपनी प्रेयसी के विरह में वह रस लेता है। वह सहज ही नहीं गलता। जब दुःख की आँधी आती है, तब बिजली की कड़क के साथ वह भक्त प्रेयसी के छिन्न-भिन्न शयन-कन्या पर आ विराजमान होता है। उसका रास्ता दुःख का है; सकट का है, जूझने का है, विपत्ति का है ! भोले हैं वे, जो दुःख की इस महिमा को नहीं समझते। अरे कौन है वहाँ पड़ा हुआ ? खोल दे दरवाजा, जल्दी खोल दे। मांगल्य-शंख की गम्भीर ध्वनि से मुखरित कर दे दिगन्त को। घनी काली गहरी रात में अँधेरे घर का बादशाह आया है। देख, आँधी से दिशाएँ समाच्छन्न हैं,

आकाश में बारम्बार वज्र-निनाद हो रहा है, बिजली झलक रही है। खीच ले आ, बिछा दे अपनी फटी गूदड़ी। अचानक दुःख की रात का मेरा राजा आँधी के साथ आ पहुँचा है :

ओरे दुयार खुले दे रे—

बाजा शंख बाजा ।

गभीर राते ऐसेछे आज

आंधार धरेर राजा ।

वज्र डाके शून्य तले

बिद्युतेर क्षितिक झले ।

छिन्न शयन टेने एने

आडिना तोर साजा ।

सड़ेर साथे हठात् एलो

दुःख-रातेर राजा । —रवीन्द्रनाथ : 'खेया'

सो, कबीरदास का प्रियतम भी 'दुःख का राजा है'। उसका रास्ता देखते-देखते आँखों में झाँई पड़ गयी है, नाम पुकारते-पुकारते जीभ में छाले पड़ गये हैं। रात-दिन आँखों से निर्भर झर रहा है, मुख से पपीहे की रट लगी हुई है—विरह-वेदना से सारा शरीर म्लान हो गया है। यह अजब 'दुःख' है। लोग इसे सासारिक पीड़ा समझते हैं जो केवल कष्ट देती है, केवल अभाव का प्रतिनिधित्व करती है। लेकिन यह पीड़ा अभाव-जन्य नहीं है, भाव-स्वरूप है। लोग जिसे दुःख कहते हैं उससे यह भिन्न है। यह जो परमप्रियतम के लिए रो-रोरु आँखें लाल हो गयी हैं, यह भी एक अनिर्वचनीय आनन्द है—प्रेमकपायित नयनों की अद्भुत खुमारी है। प्रियतम इस दुःख के मार्ग से आता है, रोदन ही उसका मार्ग है। वह हँसी को पसन्द नहीं करता, सुख को नहीं चाहता और इसलिए इस रोदन में भक्त एक प्रकार का उल्लास अनुभव करता है, क्योंकि यह प्रेमी के मिसन का मार्ग है :

अंलड़ियाँ झाँई पड़ी, पन्थ निहारि निहारि ।

जीभड़ियाँ छाला पड़्या, राम पुकारि पुकारि ॥

नैना नीझर लाइया, रहट बसै निस-जाम ।

पपीहा ज्यूँ पिव पिव करौं, कब रे मिलहुगे राम ॥

अंलड़ि प्रेम-कसाइयाँ, लोग जाणै दुःखड़ियाँ ।

साँई अपणें कारणे, रोई रोई रतड़ियाँ ॥

हँसि हँसि कन्त न पाइये, जिनि पाया तिन रोइ ।

जो हँसि हँसि ही हरि मिलै, तो न दुहायिन कोइ ॥

—क. प्र., पृ. ९

एक बार अगर वह प्रियतम मिल जाय तो भक्त उसे नैनो में इस प्रकार बन्द कर ले कि न वह और किसी को देख सके और न प्रियतम को ही किसी और के देखने का मौका मिले :

नैना अन्तरि आवतूं, ज्यूं हों नैन झपेउं ।

नां हो देखो ओरकूं, ना तुझ देखन देउं ॥—क. ग्र., पृ. 19

कबीरदास के प्रेम के आदर्श सती और शूर है। जो प्रेम पद-पद पर भाव-बिह्वल कर देता है, मन और बुद्धि का मन्थन कर मनुष्य को परवश बना देता है, जो उत्तम भावावेश प्रेमी को हतचेत बना देता है, वह कबीरदास का अभीष्ट नहीं है। भक्त का संग्राम सूर के संग्राम से भी बढ़कर है, सती के आत्मबलिदान से भी श्रेष्ठ है। परन्तु फिर भी यदि भक्त के आत्मबलिदान की झलक कहीं दिख सकती है तो वह सती और शूर में ही दिखती है :

साधु सती और सूरमां इन पटतर कोउ नाहि ।

अगय-मंथ कौं पग धरें, डिंगं तो कहां समाहि ॥ 31 ॥

साधु सती औ सूरमां कबहुं न फेरें पीठ ।

तीनों निकसि जो बाहुरे, ताको मुंह मति दीठ ॥ 39 ॥

टूटै वरत अकास सो, कौन कहत है खेल ।

साधु सती अब सूर का, अनो ऊपर खेल ॥ 26 ॥

—स. क. सा., पृ. 220

परन्तु फिर भी,

आगि आँब सहना सुगम

सुगम खड्ग की धार ।

नेह निवाहन एकरस

महा कठिन व्यवहार ॥ 61 ॥

यह जो एकरस प्रेम है उसका निवाहना मचमुच कठिन व्यवहार है। एक रस अर्थात् जो भावावेश से उपन न पड़े और विरह-ताप से बैठ न जाय; जो क्षणिक आवेश में ज्ञान और कर्म की मर्यादा न तोड़ दे और विर-अभ्यास से जड़ आवर्तन का रूप न ग्रहण कर ले। रवीन्द्रनाथ ने इस बात को बहुत ही कवित्वपूर्ण और मार्मिक भाषा में व्यक्त किया है : "हे नाथ, जो भक्ति तुम्हें लेकर अधीर हो उठती है, क्षणभर में नृत्य-गीत-गाने के रूप में बिह्वल हो उठती है, भावोन्माद से मत्त बना देती है, यह ज्ञान को लोप कर देनेवाली (बेहोश कर देनेवाली) उपनती हुई फेनमयी भक्ति की मद-धारा मुझे नहीं चाहिए। हे नाथ, मुझे शान्त भवितरूपी स्निग्ध अमृत से भरा हुआ मंगल-कलश दान करो—मंगलकलश, जो संसार के भवन-द्वार पर सुसोभित हो,—जो भक्ति मेरे समस्त जीवन में गूढ़ और गम्भीर भाव से फैल जायेगी, समस्त कर्मों में मुझे बल देगी, और हमारी उन सारी शुभ चेष्टाओं को भी आनन्द और कल्याण से भर देगी जो विफल हो चुकी हैं। यह शान्तरस-भक्ति मुझे सब प्रेमों में तृप्ति देगी, समस्त दुखों में कल्याण देगी, समस्त सुखों में दाहहीन दीप्ति भर देगी। भावना-वेग के आंसुओं को रोककर मेरा चित्त परिपूर्ण, अमत्त और गम्भीर बना रहेगा"—

ये भक्ति तोमारे लये धैर्य नाहि माने,
 मूर्खते विह्वल हय नृत्य-गीत-गाने,
 भावोन्माद मत्तताय, सेइ ज्ञानहारा
 उद्भ्रान्त उच्छलफेन भक्ति-मद-धारा
 नाहि चाहि नाय । दाओ भक्ति शान्तिरस,
 स्निग्ध-सुघ्रापूर्ण करि, मंगल कलस
 संसार-भवन द्वारे । ये भक्ति-अमृत
 समस्त जीवन मोर हृदये, विस्तृत
 निगूढ गभीर, सर्व कर्म दिवे बल
 व्यर्थ शुभ चेष्टारे ओ करिबे सफल
 आनन्दे कल्याण । सर्व प्रेमे दिवे तृप्ति
 सर्व दुःखे दिवे क्षेम, सर्व सुखे दीप्ति-
 दाहहीन । समारिया भाव-अधुनीर
 चित्त दवे परिपूर्ण अमत्त गम्भीर । — 'नैवेद्य'

सो, कबीरदास का आदर्श भी वही है जो क्षण-भर के भावावेश में उफन नहीं पड़ता । यह प्रेम मृत्यु का प्रेम है, सिर उतारकर ही किसी को इस प्रेम-मन्दिर में बैठने का अधिकार मिलता है । अगम्य है इसका मार्ग, अगाध है इसका विस्तार । यह खाला का घर नहीं है जहाँ मचलने और रोने से ही फरमाइश पूरी हो जाती है :

कबीर यह घर प्रेम का, खाला का घर नाहि ।

सीस उतारै हाथि करि, सो पैसे घर भाहि ॥

कबीर निज घर प्रेम का, मारग अगम-अगाध ।

सीस-उतारि पगतलि धरै, तब निकटि प्रेम का स्वाद ॥ — क. प्र., पृ. 69

और फिर जिस सती ने हाथ में सिंदूर की डिबिया ले ली है, उसे मृत्यु का क्या डर ? सिन्दूर की डिबिया अर्थात् अचल सौभाग्य की निशानी । भक्त भी भगवान् के साथ अनन्त मिलन का अमित्रान जब पा जाता है तो उसे मृत्यु का कोई डर नहीं रहता । मृत्यु उसके लिए आनन्द है, क्योंकि इसी दरवाजे से 'पूरण परमानन्द' का आगमन होता है । मृत्यु तो सीमा के अन्त का नाम है और सीमा का अन्त पाना ही असीम की गोद में जाना है ! इसलिए भक्त मृत्यु की परवा तो करता ही नहीं, उल्टे उसे चाहता है, कब वह दिन आवेगा जब वह मृत्यु के द्वारा इस सीमा को पार कर जायेगा और असीम 'पूरण परमानन्द' में मिल जायेगा :

अब तो ऐसी हूँ पड़ी, मनकाय चित कीन्ह ।

मरने कहा डराइये, हाथि स्यँधोरा लीन्ह ॥

जिस मरनेथे जग डरै, सो मेरे आनन्द ।

कब मरिहूँ कब देखूँ, पूरण परमानन्द ॥

मृत्यु ? मरना भी कोई चाहेगा ? पर भक्त नरक चाहता है, आत्म-हत्या नहीं । सांसारिक विषयी व्यक्ति आत्म-हत्या करते हैं ॥ मृत्यु को भयानक नहीं है, जौहर से होती है — जहाँ मरनेवाला अपने को बलिदान कर देता है । जो अपने को बलिदान नहीं करता वह रोग-शोक का शिकार हो जाता है । उनका मृत्यु या तो परवश-मृत्यु है या आत्मघात है । पर जो भक्त अपने को समर्पण कर गया है, जो सदा सिर हथेली पर लिये हुए है, वह भक्त न मृत्यु का डर करके । अपना आपा ही तो सीमा है, बन्दन है, न है । उनको जान देना और बलिदान कर देना ही मृत्यु है । सो, भक्त अपने मृत्यु को कर करते ही सलाह देते हैं । मरके मरना तो कोई नरक नहीं है, स्वर्ग नहीं है या नारायण अपने-आपको उत्सर्ग कर देना ही भक्ति है, न भक्ति है ।

जाने में संकोच करती है, पैर उसके थक गये होते हैं, यदि हिम्मत करके चढ़ने के लिए पैर भी उठाती है तो सीढ़ियों पर ही लड़खड़ा जाती है, अंग-अंग थहरा जाते हैं, चित्त भय से काँप उठता है—अनाड़ी नारी इस महीन ऊँचे-सँकरे मार्ग की याह ही नहीं पाती ! और फिर भी यह कैसा मोह है, सद्गुरु के उपदेश से उसका अन्तरपट ज्यों ही खुलता है त्यों ही ऊँचाई गायब हो जाती है, दूरी दूर हो गयी होती है और थकान का पता ही नहीं रहता ! प्रियतम हृदय में ही क्रीड़ा करते पाये जाते हैं :

पिया-मिलन की आस रहों कबलों खरी ।
ऊँचे नहि चढ़ि जाय मने लज्जा भरी ॥
पाँव नहीं ठहराय चढ़े गिर गिर पहेँ ।
फिर फिर चढ़हुँ सम्हारि चरन आगे धरुँ ॥
अंग अंग थहराय तो केहि विधि डरि रहूँ ।
करम-कपट भग घेरि तो भ्रम में परि रहूँ ॥
वारी निपट अनारि तो शीनी गैल है ।
अटपट चाल तुम्हार मिलन कस होइ है ॥
छोरो कुमति-विकार सुमति गहि लीजिये ।
सतगुरु-शब्द सम्हारि चरन चित दीजिये ॥
अन्तरपट दे खोल शब्द उर लाव री ।
दिल-विच दास कबीर मिले तोहि बावरी ॥

—क. वच., पृ. 141-2

या फिर वह ऊँचे-रपटीले मार्ग पर व्याकुल भाव से निकल पड़ती है, पाँव डगमगाते रहते हैं, मन लाज और कुल की मर्यादाओं के भंग होने के भय से सशंक बना रहता है, नैहर की बसनेवाली होने के कारण वह नैहर में प्रियसमागम—सो भी अभिसार की लज्जा नहीं छोड़ पाती, ऊँचे महल को देखकर भौचक्का रह जाती है । परन्तु सद्गुरु-रूपी दूती मिलते ही प्रियतम के गले लगना उसके लिए सम्भव हो जाता है :

मिलना कठिन है कैसे, मिलोगी प्रिय जाय ।

समझि-सोचि पग धरी जतन से, बार-बार डिग जाय ।
ऊँची गैल राह रपटीली, पाँव नहीं ठहराय ॥
लोक-लाज कुल की मरजादा, देखत मन सकुचाय ।
नैहर-वास बसों पीहर में, लाज तजी नहि जाय ॥
अधर-भूमि जहँ महल पिया का, हम पै चढ़्यो न जाय ।
धन भद्र वारी पुरुष भवे भोना, मुरत झकोरा लाय ॥
दूती सतगुरु मिले बीच में, दीन्हों भेद बताय ।
साहब कबीर पिया सो भेट्यो, सीतल कंठ लगाय ॥

—क. वच., पृ. 136-7

और सही बात तो यह है कि उसे नैहर अच्छा लगता ही नहीं। उसके प्रियतम की नगरी—जहाँ दिन-रात भोती बरसते हैं, जहाँ प्रिय की मधुर मुरली से दिगन्त मुखरित होता रहता है, जहाँ बिना मूल के कमल-पुष्पो और अन्य नाना-विध कुसुमों के सौरभ से वायुमण्डल व्याप्त रहता है—वह नगरी उसको खींचती रहती है। वह अभिसार-यात्रा को निकलने को बाध्य है। चातक जैसे चाँद की ओर टक लगाये रहता है वैसे ही वह उस प्रेममयी नगरी को ताकती ही रह जाती है :

भोतिया बरसे रीरे देसवा दिन-राती ।

मुरली-शब्द सुनि मन आनंद भयो, जोति बरै दिन-राती ।

बिना मूल के कमल प्रगट भयो, फुलवा फुलत भोति भोती ।

जैसे चकोर चंद्रमा चितवै, जैसे चातक स्वाती ॥ इत्यादि ।

—शब्दा, पृ. 72

उस परम अद्भुत नगरी के सामने क्या नैहर भा सकता है ? कैसी है वह नगरी ? परम रमणीय उस अद्भुत नगरी के भीतर कोई पहुँच नहीं पाता । चाँद और सूर्य भी, पवन और पानी भी वहाँ जाने में असमर्थ हैं। इस अगम अगोचर स्थान तक प्रियतम के पास बिरह की मारी प्रिया का सन्देश भी तो नहीं कोई पहुँचा सकता ! हाय, सखी, कोई उपाय क्यों नहीं सोचती, किस प्रकार उस अजब सासुरे को जाऊँ ? लेकिन कबीरदास को निश्चित रूप से मालूम है कि उस नगरी को पहुँचा दे सकनेवाला साथी एक सद्गुरु ही है। वही वहाँ तक प्रिया को पहुँचा सकता है। नहीं तो प्रियतम का मिलन स्वप्न में भी असम्भव ही है :

नैहरवा हमकाँ नहीं भावै ।

साईं की नगरी परम अति सुदर, जहाँ कोई जाइ न आवै ।

चाँद-सुरुज जहँ पवन न पानी, को सन्देश पहुँचावै ?

दरद यह सौई, को सुनावै ?

आगे चलौ पथ नहीं सूझै, पीछे दोष लगावै ।

केहि विधि ससुरे जाव मोरी सजनी, बिरहा जोर जनावै ।

विपै-रस नाच नचावै ।

बिन सतगुरु अपनो नहि कोई, जो यह राह बतावै ।

कहत कबीर सुनो भाई साधो, सपने न प्रीतम पावै ।

तपन यह जिय की बुझावै । —शब्दा., पृ. 72

सिर्फ यात्रा के विषय में ही कबीरदास की परिकल्पित भक्त-अभिसारिका स्वयं क्रियात्मक प्रयत्न करती हो, यह बात नहीं है। प्रिय के शान्त-स्निग्ध क्रोड में शयन करने का प्रयत्न भी पहले उसी की ओर से होता है—

ए अँखियाँ अलसानी, पिया हो सेज चलो ।

खंभ पकरि पतंग अस डोलै, बोलै मधुरी बानी ।

फूलन सेज बिछाई जो राख्यो, पिया बिना कुम्हलानी ।

धीरै पाँव धरी पलंग पर, जागत ननंद-जिठानी ।

कहत कवीर सुनो भाई साधो, लोक-लाज बिछलानी ॥

—क. वच., पृ. 166

परन्तु रवीन्द्रनाथ की भक्त-प्रेयसी और तरह की है। उसके जीवन-देवता उसके हृदय में अपनी प्यास बुझाने के लिए आते हैं :

ओहे अन्तरतम,

मिटेछे कि तब सकल पियास

आसि' अन्तरे मम !

अरी ओ अभागिन, तुझे कैसी नोद आ गयी थी जो प्रियतम के पास आने पर भी जाग नहीं सकी ! वह निस्तब्ध रात्रि में आया था, हाथ में उसके बीणा थी, तेरे स्वप्न में उसने गम्भीर रागिनी वजा दी और तू सोती ही रही ? हाय, जागके देखती हूँ, दक्खिनी हवा को पागल बनाकर उसका सौरभ अन्धकार में व्याप्त होकर प्रवाहित हो रहा है ! हाय, क्यों मेरी रात व्यर्थ चली जाती है, उसे नजदीक पाकर भी नहीं पा सकती, क्यों उसकी माला का स्पर्श मेरे वक्षस्थल को नहीं लगने पाता :

पाशे ऐसे बसेछिल, तबु जागिनि ?

की धूम तोरे पेयेछिल, हतभागिनि ?

ऐसे छिल नीरव राते, बीणाखानि छिल हाते,

स्वपन माझे बाजिये गेलो, गभीर रागिणी ।

जेगे देखि दखिन-हओया पागल करिया ।

गंध ताहार भेसे वेढ़ाय आंधार भरिया ।

केन आमार रजनी गाय, काछे पेछे काछे ना पाय

केन गो तार मालार परश, बुके लागेनि । —'गीताजलि'

"शयन के सिरहाने अभी-अभी प्रदीप बुझा था, जाग उठी थी प्रभातकाल के कोकिल के शब्दों से। अलस चरणों से (चलकर) खिड़की पर आकर बैठी थी, शिथिल केशों में माला धारण की थी। ऐसे ही समय में जबकि रास्ता अरुणधूसर हो उठा था, राजमार्ग पर तरुण पथिक दिखायी दिया। सोने के मुकुट पर उपा का आलोक पड़ रहा था। गले में सुसज्जित मुक्ता की माला शोभ रही थी। कातर-कण्ठ से पुकारा—'वह कहाँ है, कहाँ है वह?'—व्यग्र चरणों से मेरे ही द्वार पर उतरकर ! मैं लाज में मरी जा रही थी, कैसे कहूँ कि 'ऐ बटोही, वह मैं ही हूँ, वही तो मैं हूँ !'

"गोधूलि-वेला थी, तब भी प्रदीप नहीं जला था, मैं माथे में सोने की वंदी पहन रही थी—हाथ में सोने का दर्पण लेकर खिड़की पर अपने मन से करबीर बांध रही थी। ऐसे ही समय में सन्ध्या-धूसर पथ पर वह कर्ण नयनोंवाला तरुण पथिक रथ से उतरा। फेन और पसीने के कारण घोड़े व्याकुल हो रहे थे। उसके वस्त्रों और भूषणों में धूल भर गयी थी। कातरकण्ठ से उसने पुकारा—'वह कहाँ है ? वह

कहाँ है ?' बलान्त चरणों से हमारे ही द्वार पर उतरकर ! हाय, मैं लाज से मरी जा रही थी । कैसे कहती कि 'ऐ यके बटोही, वह मैं ही हूँ, वही तो मैं हूँ ।'

"फागुन की रात है । घर में प्रदीप जल रहा है, दक्षिणी हवा के झकोरे छाती पर लग रहे हैं, यह मुखरा सारिका (मैना) सोने के पिंजड़े में सो रही है, द्वार के सामने द्वारपाल भी सो रहा है । सोहागघर धूप के धुएँ से धूसर हो उठा है । अगुरु की गन्ध से सारा शरीर व्याकुल है, मोर-पंखी कचुकी मैंने पहन ली है । दूर्वा के समान उस श्यामल बक्षःस्थल पर आँचल खींचकर विजन राजमार्ग के उस पार देख रही हूँ । धूल में उतरकर खिड़की के नीचे बैठ गयी हूँ । अकेली बैठी तीन पहर तक उदास भाव से गान गाती रही हूँ—'हतास पथिक, वह मैं ही तो थी, वही तो मैं थी !'"

—'अष्ट-सग्न' से अनुवादित

इसी प्रकार 'हे सुन्दर, तुम आज प्रातःकाल आये थे, अरुणवर्ण का पारिजात तुम्हारे हाथों में था । सारी नगरी निद्रित थी, रास्ते में कोई पथिक नहीं था । तुम अपने सोने के रथ पर अकेले ही चले गये । सिर्फ एक वार रुक मेरी खिड़की की ओर तुमने करुणाभरी आँखों से देखा था—हाँ, सुन्दर, तुम आज प्रातःकाल आये थे !"

सुन्दर, तुमि ऐसेछिले आजि प्राते,

अरुण-वरण पारिजात लये हाते ।

निद्रित पुरी, पथिक छिल ना पथे,

एका चलि गेले, तोमार सोनार रथे,

वारेक धामिया मोर वातायनपाने

चेये छिले तव करुण नयन-पाते ।

सुन्दर, तुमि ऐसेछिले आजि प्राते ।

—'गीतांजलि'

स्पष्ट ही कवीर और रवीन्द्रनाथ की प्रेम-लीला एक ही प्रकार की होने पर भी दोनों में मौलिक भेद है । एक की केलि यत्न-साधित है, दूसरे की स्वयंप्राप्त ; एक अपने को और अपने पौरुष को भूलकर भी भूलना नहीं जानता, दूसरा अपने को और अपनी शक्ति को स्मरण रखकर भी भूल जाता है ; एक क्रियात्मक है, दूसरा भावनात्मक ; एक का मार्ग साधना का मार्ग है, दूसरे का मार्ग सौन्दर्य का ; एक करते में विश्वास करता है, दूसरा होने में ; एक प्रधान रूप से सन्त है, दूसरा कवि । परन्तु दोनों में प्रिय से मिलने की व्याकुलता है, दोनों का ही प्रियतम के प्रेम पर अखण्ड विश्वास है, दोनों में ही आत्मार्पण का भाव प्रवल है, दोनों ही प्रिय-प्राप्ति को सहज-लभ्य व्यापार नहीं मानते, दोनों का ही प्रेम हिस्टीरिक प्रेमोन्माद का परिपक्वी है । दोनों ही कठोर साधना और कोमल भक्ति के हामी हैं । अद्भुत है वह प्रेम, अपूर्व है उसकी ज्योति ! दुःख और द्वन्द्व से परे, भ्रम और भ्रान्ति से अतीत यह एकरस प्रेम ही परम पुरुषार्थ है :

गगन की गुफा तहँ गैव का चाँदना, उदय ओ' अस्त का नाम नाही ।

दिवस ओ' रैन तहँ नेक नहिँ पाइये, प्रेम-परल्लास के सिधु माही ।

सदा आनंद दुःख-द्वंद्व व्यापै नहीं, पूरनानंद भरपूर देखा ।
मर्म औ' भ्राति तहँ नेक आवै नहीं, कहै कबीर रस एक पेसा ॥

—शब्दा., पृ. 105

रूप और अरूप, सीमा और असीम

इस संसार में सब-कुछ चंचल है। चलता जा रहा है, चूँकि कुछ भी स्थिर नहीं है, सब-कुछ गतिशील, परिवर्तनीय, है इसीलिए संसार की स्थिति है। यह एक अद्भुत विरोधाभास है, पर है सत्य। समस्त संसरणशील वस्तुओं की अस्थिरता के होते हुए भी यह संसार 'है'। इसका 'है'—भाव ही सूचित करता है कि सब चलमान वस्तुओं के भीतर एक अविचल सत्य प्रतिष्ठित है। "जो लोग अनन्त की साधना करते हैं और जो सत्य की उपलब्धि करना चाहते हैं, उन्हें बार-बार यह बात सोचनी होती है कि वे चारों ओर जो कुछ देख और जान रहे हैं वही चरम सत्य नहीं है, वह अपने-आपमें स्वतन्त्र नहीं है और किसी भी क्षण वह अपने-आपको पूर्ण रूप से प्रकाश नहीं कर रहा है। यदि ये वस्तुएँ ऐसी होती तो वे सभी स्वयम्भू-स्वप्रकाश होकर स्थिर हो रहती। पर उनमें एक अन्तहीन गति है, अविराम अस्थिरता है। ये जो अन्तहीन गति के द्वारा अन्तहीन स्थिति को निर्देश कर रहे हैं वही हमारे चित्त का आश्रय और चरम आनन्द है। अतएव, आध्यात्मिक साधना कभी भी रूप की साधना नहीं हो सकती। यह समस्त रूपों के भीतर से चंचल रूप के बन्धन को अतिक्रम करके, ध्रुव सत्य की ओर चलने की चेष्टा करती है। कोई भी इन्द्रियगोचर वस्तु, जो अपने को ही चरम या स्वतन्त्र समझने का भान करती है, वस्तुतः वैसी नहीं है। साधना इस भान के आवरण को भेदकर ही परम पदार्थ को देखना चाहती है, यदि नाम-रूप का यह आवरण चिरन्तन होता तो वह भेद नहीं कर सकती थी। यदि वे अविधान्त भाव से नित्य प्रवहमान होकर अपने-आपकी ही सीमा तोड़ते हुए न चलते, तो इन्हें छोड़कर और किसी बात के लिए मनुष्य के मन में स्थान भी न होता। तब इन्हें ही सत्य समझकर हम निश्चिन्त हो रहते, तब विज्ञान और तत्त्वज्ञान इन सारे अचल प्रत्यक्ष सत्ताओं की भीषण शृंखला में बँधकर एकदम मूक और मूर्च्छित हो रहते। इनके पीछे कुछ भी न देख सकते। किन्तु ये सारे खण्ड-वस्तु-समूह केवल चल ही रहे हैं, कतार बाँधकर पड़े होकर रास्ता नहीं रोके हुए हैं, इसीलिए हम अखण्ड सत्य का और अक्षय पुरुष का सन्धान पाते हैं।" (रघोन्द्रनाथ)। इसीलिए भक्तजन रूपमात्र के इस निरन्तर गतिशील

पहलू पर बराबर जोर देते रहते हैं। मध्य-युग में वैराग्योद्रेक के लिए इस पहलू का अधिक उपयोग किया गया है। कबीर ने भी किया है, पर कबीर का लक्ष्य उस समस्त अस्थिर रूपराशि के भीतरसे स्थिर अरूप-तत्त्व की ओर इशारा करना अधिक रहा है। वे दस दिन के लिए अपनी नीवत वजाकर इस नगर और गली को हमेशा के लिए नमस्कार करके चल देनेवालों को उस परमतत्त्व की बार-बार याद दिला देते हैं जो स्थिर है, शाश्वत है, रूपातीत है :

कबीर नीवत आपणी, दिन दस लेहु वजाइ ।

ए पुर-पाटन ए गली, बहुरि न देखै आइ ॥ 1 ॥

जिनके नीवति वाजती, मैगल बँधते बारि ।

एकै हरि के नाँव विन, गये जन्म सब हारि ॥ 2 ॥

—क. प्र., पृ. 20

इस विनाश की दुनिया में एकमात्र अविनाशी तत्त्व राम है। नष्ट होते हुए शरीर को अगर बचा लेना है तो इसी अविनाश्वर की शरण जाओ। नहीं तो इस कच्चे कुम्भ के फूटने में क्या देर है !—

कबीर यह तन जात है, सकै तो लेहु बहोड़ि ।

नागे-हायें ते गये, जिनके लाख-करोड़ि ॥ 37 ॥

यहु तन काचा कुभ है, चोट चहूँ दिस खाइ ।

एक राम के नाँव विन जदि तदि परलै जाइ ॥ 38 ॥

—क. प्र., पृ. 24

परन्तु रूप और सीमा चाहे जितनी भी क्यों न हो, हम उनके द्वारा ही अरूप और असीम को पाने की ओर उन्मुख होते हैं। साधक रूप और सीमा की सहायता से उस शाश्वत अरूप और परिग्याप्त असीम को देखता है, जो उसका चरम प्राप्तव्य है। कवि शब्द और अर्थ का सहारा लेकर अरूप रस की ओर उन्मुख होता है, कलाकार रेखा और रंग की सहायता से रूपातीत भाव की अभिव्यंजना करता है, और भक्त भी नाम और रूप की सीढ़ियों से ही उठकर अनाम और अरूप परमतत्त्व की झाँकी पाता है। यह जो रूप है और सीमा है, वह वस्तुतः जड़ प्रकृति का ही विकार है। इसी को कबीरदास 'गुण' कहते हैं। जो वस्तु गुणातीत है वह गुणों में नहीं है, ऐसा नहीं कह सकते। यह धोखा है, भ्रम है, जो लोग 'गुण' को 'निर्गुण' का उल्टा समझते हैं। 'गुण' 'निर्गुण' की विरोधी वस्तु नहीं है। निर्गुण परमात्मा क्या गुणों में नहीं है? यह जो धरती, आकाश, चन्द्र, तारा दिखायी दे रहे हैं वे क्या त्रिगुणात्मिका प्रकृति के विकार नहीं हैं और इसीलिए क्या ये परमात्मा से खाली हैं? यह हो नहीं सकता। सो, ये लोग भोले ही हैं, जो गुण को निर्गुण के बाहर या विरुद्ध मानते हैं—वस्तुतः गुण से हम निर्गुण का अनुमान करते हैं। दूसरे शब्दों में, रूप हमें अरूप की ओर उन्मुख कर देता है, सीमा असीम का सन्धान बताती है। गुण और निर्गुण केवल तारतम्य बताने के वास्ते हैं। जब कहा जाता है कि भगवान् गुणमय नहीं हैं तो उसका मतलब यही होता है कि जो रूप

और सीमा हमें दिख रही है वह अरूप और असीम को ठीक-ठीक प्रकट नहीं कर सकती—भगवान् न तो वह रूप ही है, न उसके समान ही है। वह उससे अतीत है, परे है। 'निर्गुण' कहने से यदि यह अर्थ लिया जाता है कि वह दृश्यमान गुणों से बाहर है या विरुद्ध है, तो भ्रम है, धोखा है :

संतो, धोखा काँसू कहिये
गुण में निरगुण निरगुण में गुण,
वाट छाँड़ि क्यूँ वहिये ?
अजरा-अमरा कथै सब कोई,
कलख न कयणां जाई,
नाहि स्वरूप, बरण नहि जाकै,
घटि घटि रह्यौ समाई ॥
प्यंड-ब्रह्मण्ड छोड़ि जे कहिये,
कहै कवीर हरि सोई ॥

—क. प्र., पद 180

इसीलिए वह अद्भुत अनुपम रामतत्त्व कहकर बताया नहीं जा सकता। उसको सगुण-निर्गुण में से किसी भी नाम से पुकार नहीं सकते, पर न तो वह सगुण वस्तु में अविद्यमान है और न निर्गुण वस्तु द्वारा असूचयितव्य। वह इन श्रमेलों से ऊपर है। ससीम-रूपदर्शी बुद्धि उस तत्त्व को नहीं समझ सकती। उसके मुँह भी नहीं; माथा भी नहीं, रूप भी नहीं और रूपक भी नहीं। वह सूक्ष्म से भी सूक्ष्म है, पुष्प-सौरभ से भी महीन है, वह अनुपम तत्त्व है :

जाकै मुँह माथा नहीं, नाही रूपक-रूप ।

पहुप-वासथै पातसा, ऐसा तत्त अनूप ॥ 4 ॥—क. प्र., 60

'मुँह और माथा' तो उपलक्षण-मात्र है। वह समस्त रूप और सीमाओं से परे है, वह मन और बुद्धि के भी परे है। उसमें मोह नहीं, माया-ममता नहीं। ऐसे ही निर्मम निर्मोही प्रिया से प्रेम-क्रोड़ा का व्रत भक्तों ने लिया है। ऐसे प्रिय के मिलन की क्या आशा की जा सकती है ! भक्त-रूपी नारी चाहे जैसी भी विरहिणी हो, दिन का भोजन और रात की नीद खो चुकी हो, सहेलियों की रग-केल और जातिकुल को, धन-सम्पत्ति को छोड़ आयी हो; वनखण्ड में तपस्या कर चुकी हो और पानी से निकली हुई मछली-सी तड़प रही हो, पर प्रियतम क्यों गलेगा ? वह तो आकार-रूप के परे है, मोह और ममता से ऊपर है, कामना और लालसा के अगम्य है, वह मिलेगा कैसे ? ममताभरी प्रेयसी का निर्मम से मेल क्या, लालसा की आँखों से अलख का ललाव क्या, रूप से अरूप का सामंजस्य क्या ? यह रहस्यमय प्रेम-केलि चल कैसे सकती है ? कबीरदास जवाब में कहते हैं कि सिर्फ एक ही मार्ग है। तुम्हारे शरीर में जो जड़ विकार हैं, जो इन्द्रिय, मन और बुद्धि हैं, उनको तुमने गलती से अपना मान लिया है। ये उस निर्मोही की ओर उन्मुक्त करने के साधन हैं, परन्तु यदि उन्हें ही तुमने उनके मिलने का साधन भी समझा है तो यह भ्रम है।

तुम्हारे इस नाशमान ससीम जड़ विकार के बीच एक स्थिर शाश्वत चेतन है, वह इन्द्रिय, मन और बुद्धि के अगोचर है, वही उस निर्मोही प्रियतम का वास्तविक आकर्षण-स्थान है। निर्मोही प्रियतम को पाना चाहते हो तो शरीर, मन और बुद्धि को अपना स्वरूप समझने के रूप में जो पर्दा पड़ा हुआ है उसे दूर करो। एक बार इस भ्रम के पर्दे को दूर कर दो तो देखो कि प्रियतम दूर नहीं है, तुम्हारी रग-रग में भीना हुआ है। उस भ्रम के पर्दे में भी है, पर दोखता तब तक नहीं जब तक तुम उस पर्दे को अपना स्वरूप समझते रहो। भगवान् और भक्त में अब भेद नहीं रह सकेगा। युग-युगान्तर से ये दोनों एकमेक होकर रह रहे हैं।

कैसे जीवेगी विरहिनी
पिया विन कीजै कौन उपाय।
दिवस न भूक रैन नहीं सुख है,
जैसे कलियुग जाम (?)
खेलति फाग छाड़ि चलु सुन्दर
तजु चलु धन औ धाम ॥
वन खँड जाय नाम लै लावौ
मिलि पिय से सुख पाय।
तलफत मीन बिना जल जैसे
दरसन लीजै धाय।
विन आकार रूप नहि रेखा
कौन मिलेगी आय।
अपना पुरुष समुझि ले सुन्दरि
देखो तन निरताप।
सद्व सखी जिव पिव बूझौ
छाड़ो भ्रम की टेक।
कहै कबीर और नहि दूजा
जुग जुग हम तुम एक ॥

—शब्दा., पृ. 10-11

यही कारण है कि कबीरदास ने कामना और लालसा के त्याग को भक्ति की आवश्यक शर्त रखा है। जब भगवान् लालसा और कामना की पहुँच के बाहर हो है तो क्यों न पहले कामना और लालसा को खत्म किया जाय? जब तक मन में कही भी कामना है, तब तक शरीर और मन के प्रति आत्माभिमान का भ्रम है। यह भ्रम और भक्ति एक साथ नहीं रह सकती। सो, कबीरदास पुकार-पुकारकर कह गये कि सकामता का भ्रम छोड़कर ही भक्ति के मैदान में आओ :
और कर्म सब कर्म है, भक्ति कर्म निष्कर्म।
कहै कबीर पुकारिकै, भक्ति करो तजि भर्म ॥

—क. वच., पृ. 11

निष्कर्म अर्थात् निष्काम । निष्काम भाव से ही भक्ति हो सकती है, क्योंकि जिस देवता की भक्ति करनी है वह स्वयं निष्काम है :

जब लगि भगति सकामता, तब लगि निर्फल सेव ।

कहे कबीर वै क्यूँ भित्तै, निहकामी निज देव ॥

फिर एक बार समस्त कामनाओं का विसर्जन कर जब भक्ति-रूपी सुन्दरी अपने निर्गुण प्रियतम का दर्शन पाती है तो जो अद्भुत कौतुक उसे दिखायी देता है, वह कहकर समझने की बात नहीं है । वह प्रियतम समस्त काल की सीमाओं के परे है इसलिए अनन्त है, समस्त देश के परे है इसलिए असीम है । सो उस अनन्त का प्रकाश अपरम्पार है, सुन्दरी कुतूहल-विस्फारित नयनों से उस अपूर्व तेज को देखती है, मानो कोटि-कोटि सूर्यों की सेना खड़ी हो । वहाँ पाप नहीं, पुण्य नहीं, कर्म नहीं, आचार नहीं, केवल अपरिमेय ज्योति का प्रकाश, अगम्य अगोचर तेज की क्षितिमिल ज्योति है । ऐसे तेजोमय अद्भुत लोक में प्रवेश करते ही भक्त भी हृद छोड़कर बेहद हो जाता है, अपने स्वधर्म और स्वभाव में प्रतिष्ठित हो जाता है :

कबीर तेज अनंत का, मानो उगी सूरज सेणि ।

पति सँग जागी सुन्दरी, कौतिय दीठा तेणि ॥

पारब्रह्म के तेज का, कैसा है उनमान ।

कहिबेकूँ सोभा नहीं, देख्या ही परमान ॥

अगम अगोचर गमि नहीं, तहाँ जगमग ज्योति ।

जहाँ कबीर बन्दगी, (तहाँ) पापपुन्य नहीं छोति ॥

और,

हृदै छाड़ि बेहद गया, हुआ निरन्तर बास ।

केवल जु फूल्या फूल बिन, को निरपे निज दास ॥

—क. प्रं., पृ. 12

जहाँ अनन्त कोटि सूर्य सतत प्रकाशमान हैं, वहाँ केवल ज्योति का ही निर्भर क्षर रहा है । उस स्थान पर अगर बिना फूले ही कमल फूलता रहे तो आश्चर्य क्या है ! फूलने पर कमल के खिलने का तो हिसाब वहाँ है जहाँ रोज अन्धकार आता है और कमल को अनफूला कर जाता है । पर जहाँ सूर्यों की सेना खड़ी हो वहाँ कमल का संकोच कैसा ! सो, यह कमल निरन्तर खिला रहता है । पिण्ड में यही कमल शून्य या सहस्रार-चक्र है और ब्रह्माण्ड में सर्वतोव्याप्त महा-आकाश ! यही परम अवकाश हृद छोड़कर बेहद होने का उपयुक्त स्थान है । एक बार पिण्डस्थित आकाश (शून्य) में जब भक्त पहुँच जाता है—जब इस विशाल शून्य में स्नान करता है—तो प्रियतम के उस श्रेष्ठ-हृद में पहुँचता है, जो सिकें योग और तप साधनेवाले मुनियों को दुर्लभ है । यह प्रेम-लोक देवताओं को भी दुर्लभ है, क्योंकि वे कर्म के उपासक हैं; मुनियों को अगम्य है, क्योंकि कबीरदास उन्हें योगमार्ग के परिक मानते थे; पौर-औलियों को भी दुर्लभ है, क्योंकि उनका मार्ग अहंताह और राम की भेद-बुद्धि का है; सबकी पहुँच के बाहर जो प्रेम-लोक है वहाँ केवल

भवत को ही प्रवेश पाने का अधिकार है—भक्त जो राम-नाम का छका हुआ है :

सुर-नर मुनिजन-ओलिया, ए सब वेलैं तीर ।

अलह-राम का गम नही, तहें घर किया कवीर ।

—स. क. सा., पृ 64

हृद् छाँड़ि वेहद गया, किया सुनि असनान ।

मुनिजन महल न पावई तहाँ किया विश्राम ॥

पिजर प्रेम प्रकासिया, जाग्या जोत अनत ।

संसा खूटा सुख भया, मिल्या पियारा कन्त ॥

—क प्र, पृ 13

परन्तु इस दुनिया की छोटी-मोटी रूपात्मक कल्पनाओं के आधार पर हम इस अनन्त तेज पुंज लोक का अनुमान भी नहीं कर सकते । साधारण मनुष्य उस पर्दा-नशील नववधू की भाँति है जो आधी खुली खिड़की पर खड़ी हुई घूँघट के भीतर से संसार को देख रही है । उसके सामनेवाले रास्ते पर लोग आते रहते हैं, पर वह उसका कुछ भी उद्देश्य नहीं समझ पाती, क्योंकि सम्पूर्ण देखने-का उसे अभ्यास नहीं है । कविवर रवीन्द्रनाथ ठाकुर ने इस भाव की अपनी एक कविता में मार्मिकता के साथ प्रकट किया है :

“तुम आधी खुली खिड़की के किनारे खड़ी हो । नयी बहू हो क्या ? शायद तुम चूड़ीवाले के इन्तजार में हो कि तुम्हारे द्वार पर आयेगा । तुम सामने देख रही हो कि बैलगाड़ी धूल उड़ाती हुई चली जाती है, भरी नौकाएँ हवा के जोर से पालों के सहारे वही जा रही हैं । मैं सोच रहा हूँ कि इस आधी खुली खिड़की पर घूँघट की छाया से ढकी हुई तुम्हारी आँखों को यह विश्व कैसा दिख रहा होगा । निश्चय ही यह छायामय भुवन तुमने स्वप्नों (कल्पनाओं) से गढा होगा, शायद किसी नानी के मुँह से सुनी हुई परियों की कहानी के साँचे में वह ढला होगा—जिसकी लोरियों की वनी कहानी का न आदि है, न अन्त है ।

“मैं सोच रहा हूँ कि हठात् यदि एक दिन वैशाख के महीने में आँधी के झोंकों से नदी लाज-शर्म छोड़कर बन्धनहीन सूने आसमान में नाच उठे, यदि उसका पागलपन जाग पड़े और फिर उस आँधी के झोंकों से तुम्हारे घर की सभी जजीरें खल जायें और तुम्हारी आँखों पर गिरा हुआ घूँघट भी उड़ जाय और फिर यह सारा जगत् विद्युत् की हँसी हँस एक क्षण में शक्ति का वेश धारण करके तुम्हारे घर में घुस पड़े और आमने-सामने खड़ा हो जाय, तो फिर कहाँ रहेगी यह आधे ढँके हुए अलस दिवस की छाया, वह खिड़कीवाली दृश्यावली और सपनों-सनी अपनी कल्पना से गढ़ी हुई माया ?—सभी उड़ जायेंगे ।

“सोचता हूँ कि उस समय तुम्हारी घूँघट-रहित काली आँखों के कोने में न जाने किसका प्रकाश काँपेगा, अपने-आपमें खोये हुए प्राणों के आनन्द में अच्छा और बुरा सब-कुछ डूब जायगा और तुम्हारे वक्ष-स्थल में रक्त की तरंगिनी उत्ताल नर्तन में नाच उठेगी । फिर तुम्हारे शरीर में तुम्हारी यह कंकण और किकिणी

निष्कर्म अर्थात् निष्काम । निष्काम भाव से ही भक्ति हो सकती है, क्योंकि जिस देवता की भक्ति करनी है वह स्वयं निष्काम है :

जब लगि भगति सकामतां, तब लगि निर्फल सेव ।

कहे कबीर वै क्यूँ मिलै, निहकांमी निज देव ॥

फिर एक बार समस्त कामनाओं का विसर्जन कर जब भक्ति-रूपी सुन्दरी अपने निर्गुण प्रियतम का दर्शन पाती है तो जो अद्भुत कौतुक उसे दिखायी देता है, वह कहकर समझने की बात नहीं है । वह प्रियतम समस्त काल की सीमाओं के परे है इसलिए अनन्त है, समस्त देश के परे है इसलिए असीम है । सो उस अनन्त का प्रकाश अपरम्पार है, सुन्दरी कुतूहल-विस्फारित नयनों से उस अपूर्व तेज को देखती है, मानो कोटि-कोटि सूर्यों की सेना खड़ी हो । वहाँ पाप नहीं, पुण्य नहीं, कर्म नहीं, आचार नहीं, केवल अपरिमेय ज्योति का प्रकाश, अगम्य अगोचर तेज की झिलमिल ज्योति है । ऐसे तेजोमय अद्भुत लोक में प्रवेश करते ही भक्त भी हृद छोड़कर बेहद हो जाता है, अपने स्वधर्म और स्वभाव में प्रतिष्ठित हो जाता है :

कबीर तेज अनंत का, मानी उगी सूरज सेणि ।

पति सँग जागी सुन्दरी, कौतिल दीठा तेणि ॥

पारब्रह्म के तेज का, कैसा है उनमान ।

कहिबेकूँ सोभा नहीं, देख्या ही परमान ॥

अगम अगोचर गमि नहीं, तहाँ जगमगै ज्योति ।

जहाँ कबीर बन्दगी, (तहाँ) पापपुण्य नहीं छोति ॥

और,

हुदै छाड़ि बेहद गया, हुआ निरन्तर दास ।

कैवल जु फूल्या फूल विन, को निरपै निज दास ॥

—क. प्रं., पृ. 12

जहाँ अनन्त कोटि सूर्य सतत् प्रकाशमान है, वहाँ केवल ज्योति का ही निर्झर झर रहा है । उस स्थान पर अगर बिना फूले ही कमल फूलता रहे तो आश्चर्य क्या है ! फूलने पर कमल के खिलने का तो हिसाब वहाँ है जहाँ रोज अन्धकार आता है और कमल को अनफूला कर जाता है । पर जहाँ सूर्यों की सेना खड़ी हो वहाँ कमल का संकोच कैसा ! सो, यह कमल निरन्तर खिला रहता है । पिण्ड में यही कमल शून्य या सहस्रार-चक्र है और ब्रह्माण्ड में सर्वतोव्याप्त महा-आकाश ! यही परम अप्रकाश हृद छोड़कर बेहद होने का उपयुक्त स्थान है । एक बार पिण्डस्थित आकाश (शून्य) में जब भक्त पहुँच जाता है—जब इस विशाल शून्य में स्नान करता है—तो प्रियतम के उस श्रीङ्गा-हर्म्य में पहुँचता है, जो सिर्फ योग और तप साधनेवाले मुनियों को दुर्लभ है । यह प्रेम-लोक देवताओं को भी दुर्लभ है, क्योंकि वे कर्म के उपासक हैं; मुनियों को अगम्य है, क्योंकि कबीरदास उन्हें योगमार्ग के पथिक मानते थे; पौर-औलियों को भी दुर्लभ है, क्योंकि उनका मार्ग अत्लाह और राम की भेद-बुद्धि का है; सबकी पहुँच के बाहर जो प्रेम-लोक है वहाँ केवल

भक्त को ही प्रवेश पाने का अधिकार है—भक्त जो राम-नाम का छत्र हुआ है :
 सुर-नर मुनिजन-ओलिया, ए सब बेलें तीर ।
 अलह-राम का गम नहीं, तहँ घर किया कवीर ।

—स क. सा, पृ 64

हृद छाँड़ि बेहद गया, किया मुनि असनान ।
 मुनिजन महल न पावई तहाँ किया विश्राम ॥
 पिजर प्रेम प्रकासिया, जाग्या जोत अनत ।
 संसा सूटा सुख भया, मित्वा पियारा कन्त ॥

—क. प्र, पृ. 13

परन्तु इस दुनिया की छोटी-मोटी रूपात्मक कल्पनाओं के आधार पर हम इस अनन्त तेज-पुज लोक का अनुमान भी नहीं कर सकते । साधारण मनुष्य उस पर्दा-नयीन नववधू की भाँति है जो आधी खुली खिड़की पर खड़ी हुई घूँघट के भीतर से संसार को देख रही है । उसके सामनेवाले रास्ते पर लोग आते रहते हैं, पर वह उसका कुछ भी उद्देश्य नहीं समझ पाती, क्योंकि सम्पूर्ण देखने का उसे अभ्यास नहीं है । कविवर रवीन्द्रनाथ ठाकुर ने इस भाव को अपनी एक कविता में मार्मिकता के साथ प्रकट किया है—

“तुम आधी खुली खिड़की के किनारे खड़ी हो । नहीं वहू हो क्या ? शायद तुम चूड़ीवाले के इन्तजार में हो कि तुम्हारे द्वार पर आयेगा । तुम सामने देख रही हो कि बेलगाड़ी धूल उड़ाती हुई चली जाती है, भरी नौकाएँ हवा के जोर से पालों के सहारे वही जा रही हैं । मैं सोच रहा हूँ कि इस आधी खुली खिड़की पर घूँघट की छाया से ढकी हुई तुम्हारी आँखों को यह बिस्व कैसा दिख रहा होगा । निश्चय ही यह छायामय भुवन तुमने स्वप्नों (कल्पनाओं) से गढा होगा, शायद किसी नानी के मुँह से सुनी हुई परियों की कहानी के सचि में वह ढला होगा—जिसकी सोरियों की बनी कहानी का न आदि है, न अन्त है ।

“मैं सोच रहा हूँ कि हठात् यदि एक दिन वैशाख के महीने में आधी के झोंको से नदी लाज-शर्म छोड़कर वन्धनहीन सूने आसमान में नाच उठे, यदि उसका पागलपन जाग पड़े और फिर उस आधी के झोंको से तुम्हारे घर की सभी जजीरे खल जायें और तुम्हारी आँखों पर गिरा हुआ घूँघट भी उड़ जाय और फिर यह सारा जगत् विद्युत् की हँसी हँस एक क्षण में शक्ति का वेश धारण करके तुम्हारे घर में घुस पड़े और आमने-सामने खड़ा हो जाय, तो फिर कहाँ रहेगी यह आधे ढँके हुए अलस दिवस की छाया, वह खिड़कीवाली दृढ्यावली और सपनों-सनी अपनी कल्पना से गढ़ी हुई माया ?—सभी उड़ जायेंगे ।

“सोचता हूँ कि उस समय तुम्हारी घूँघट-रहित काली आँखों के कोने में न जाने किसका प्रकाश कपेगा, अपने-आपमें खोये हुए प्राणों के आनन्द में अच्छा और बुरा सब-कुछ डूब जायगा और तुम्हारे वक्ष-स्थल में रक्त की तरंगितो उत्ताप नर्तन से नाच उठेगी । फिर तुम्हारे शरीर में तुम्हारी यह ककण और किंकिणी

अपने चंचल कम्पनो से कौन-सा सुर वजा देंगी ! आज तुम अपने को आधी ढंकी रखकर, घर के एक कोने में खड़ी होकर न जाने किस माया के साथ इस जगत् को देख रही हो ?—मैं मन-ही-मन यही सोच रहा हूँ । तुम्हारे रास्ते में आज जो आवागमन चल रहा है वह निरर्थक खेल-सा लग रहा है, छोटे दिन के कामों की छोटी-छोटी हँसियाँ और रुलाइयाँ न जाने कितनी उठती हैं और विलीन हो जाती हैं ! मन-ही-मन यही सोच रहा हूँ ।" —सेया'

यह जो कल्पना के गढ़े हुए रूप-जगत् का व्यापार है, वह तब तक हमारी दृष्टि को रोके हुए है जब तक अनन्त सत्य का प्रकाश एकाएक आकर उसे छिन्न-भिन्न नहीं कर जाता । जिस दिन छिन्न-भिन्न कर जायगा उस दिन, कबीरदास गवाह है कि, जो दृश्य दिखायी देगा वह एकदम विचित्र होगा । न वहाँ धरती होगी, न गगन; न पानी, न पवन; न तिथि, न वार; न चाँद, न सूर्य; न हाट, न बाट—सबसे पने, सबसे विचित्र । वहाँ काल का बन्धन नहीं है, भूत-भविष्य का भेद नहीं है । जिसे हम लाख युग पहल की बात कहते हैं वह वहाँ प्रत्यक्ष है, जिसे हम कोटि कल्प बाद की बात कहेंगे वह वहाँ विद्यमान है; क्योंकि वहाँ अनन्त स्थिति है, शाश्वत सत्ता है । हमारी आँखें क्षणिक और चलमान जगत् की परिभाषा इनमें ही देखने की अभ्यस्त हैं । उस अनन्त स्थितिशील देश-काल-व्यवच्छेद के अतीत परम प्रकाशमय लोक को हम क्या समझेंगे ?—

चाँद नहीं, सूरज नहीं, हुता न वो ओकार ।
तहाँ कबीरा रामजन, को जाने संसार ॥
धरती-गगन-पवने नहीं, होत नहीं तिथि-वार ।
तब हरि के हरिजन हुतै, कहै कबीर बिचार ॥
जा दिन किरतम सा हुता, नहीं हाट नहि बाट ।
हुता कबीरा सन्त-जन, (जिन) देखा ओघट घाट ॥
नही हाट नहि बाट है, नहि धरती नहि धीर ।
असह्य युग परले गया, तब ही कहै कबीर ॥
पवन नहीं, पानी नहीं, नहि धरती आकास ।
एक निरंजनदेव का, कबिरा दास-सवास ॥

—स. क. सा., पृ. 63-4

उस देश का गव-कुछ विचित्र है । वह देश जहाँ बारह महीने वसन्त है, जहाँ प्रेम का निरंतर जरता रहता है, जहाँ अनन्त ज्योतिपुंज से महा-अमृत बरसता रहता है, जहाँ जाति-कुल-वर्ण का विरोध नहीं, जहाँ आकाश और धरती में अन्तर नहीं, जहाँ परब्रह्म की आनन्द-कैलि निरन्तर चल रही है, जहाँ अगम्य का दीपक बिना बातों और तैय के ही जल रहा है । अपूर्व है वह देश ! कबीर उसी देश के वासी थे :

हम चामी उन देश के, जहाँ बारह मास बिलास ।
प्रेम सरे बिकसे कैवल, तेजपुज परकास ॥

हम वासी उस देश के, जहाँ नहि मास बसन्त ।
नीझर झरै महा अभी, भीजत है सब सन्त ॥
हम वासी उस देश के, जहाँ जाति-वरन-कुल नाहि ।
सब्द मिलावा होय रहा, देह मिलावा नाहि ॥
हम वासी वा देश के, जहाँ पारब्रह्म का खेल ।
दीपक जरै अगम्य का, बिन वाती बिन तेल ॥

यह कुछ उस प्रकार का देश है जिसे रवीन्द्रनाथ ने 'सब-पाया-है-का देश' कहा है । जहाँ दूर का राही एक रात के लिए आकर देख ही नहीं पाता कि इस 'सब-पा-लिया-है-के देश' में क्या है ।

—स. क. सा., पृ. 64-5

एक रजनीर तरे हैषा, दूरेर पाय एते,
देखते ना पाय, कि आछे, एइ सब पेयेछिर देशे ? —'खेया'
कबीर ने बताया है कि उस परिपूर्ण देश में शब्द-मिलावा हो रहा है—'केवल-भाव' में मिलन हो रहा है, देहरूप में नहीं—'शब्द-मिलावा होय रहा, देह सकती । प्रश्न है कि वहाँ जाकर क्या भक्त उस अनन्त भाव-लोक को वर्दाश्त नहीं कर सकते । प्रश्न है कि वहाँ जाकर क्या भक्त उस अनन्त ज्योति और अनन्त प्रेम में ऐसे अद्वैत-भाव में विश्वास नहीं करते । मिलन होगा यह ठीक है, पर भक्तजन वहाँ फिर भी साक्षी रूप से वर्तमान रहेगे । वे दो नहीं होकर रहेगे, भगवान् से एकमेक होकर मिल जायेंगे; परन्तु उस मिलन के आनन्द को अनुभव करते रहेगे । यह कैसे सम्भव है ? क्या एकमेक और पृथक् सत्ता दोनों सम्भव है ? लौकिक दृष्टि से जो बातें असम्भव दिखती हैं ऐसी बहुतेरी बातें भगवान् के विषय में सम्भव हैं । फिर इसी 'द्वैताद्वैत-विलक्षण' भाव को हम कैसे असम्भव मानें ? कबीर साक्षी है कि गगन में गहरे गम्भीर मेघ गरजते रहते हैं, अमृत की झड़ी लगी होती है और सन्तजन सिहर-सिहरकर इस आनन्द-रस की वर्षा में भीजते रहते हैं, उस अनन्त की ज्योति छलकती रहती होती है और परम प्रेम के आनन्द-निकेतन में गुरु की कृपावाले सन्तजन पहुँच जाते हैं । (अवश्य ही, निगुरों की गति वहाँ नहीं है) —

गगन गरजै वरपै अभी बादल गहर गम्भीर ।
बहुँ दिसि दमके दामिनी, भीजै दास कबीर ॥
गगन मङ्गल के बीच में, तहवाँ छलकै नूर ।
निगुरा महल न पावई, पहुँचै गुरु पूर ॥

—स. क. सा., पृ. 62

गगन गरजि अमृत चबै, कदली-कँवत-प्रकाश ।
तहाँ कबीरा बन्दगी, कै कोई निज दास ॥

—फ. प्र., पृ. 15

कबीरदास का यह असीम प्रियतम का प्रेम साधना के साहित्य में अपूर्व है। हृद के जीव का वेहृद के प्रिय से मिलन में एक ऐसा अलौकिक रस है जो अनुभव द्वारा ही जाना जा सकता है। असीम की सीमा के लिए व्याकुलता का प्रमाण यह सारा विद्व है। अगर असीम अपने-आपमें ही सन्तुष्ट होता तो यह सीमा का सर्जन निरर्थक है। भक्त कबीर ने इस इतने बड़े विश्व-व्यापार को निरर्थक नहीं समझा। उन्होंने उसे इस असीम प्रियतम की लीला का उन्मेपयिता माना है। सीमा मानो उस असीम की ओर उठी हुई उँगली है। वह असीम का पथ बताती है, पर स्वयं उसी को असीम नहीं माना जा सकता। इसीलिए प्रेम तो ससीम का ही ठीक है, सीमा के प्रति आसक्त जीव उस पीव को नहीं पा सकता :

वेहृद अगाधी पीव है, ये सब हृद के जीव ।
जो नर राते हृद सों, ते कदी न पावें पीव ॥
हममें पीव न पाइये, वेहृद में भरपूर ।
हम वेहृद की गम लखै, तासी पीव हजूर ॥

—स. क. सा., पृ. 262

कबीरदास ने इसीलिए सीमा को छोड़कर असीम का प्रेम किया था। उस असीम-रूपी अनन्त अवकाशवान मैदान में वे पैर फैलाकर सो रहे थे :

हृद छाँड़ि वेहृद गया, रहा निरन्तर होय ।
वेहृद के मैदान में, रहा कबीरा सोय ॥

—स. क. सा., पृ. 263

पैर फैलाकर सोने लायक अवकाश सीमाओं और बन्धनों से भरी दुनिया में और कहाँ मिल सकता है ? कविवर रवीन्द्रनाथ अपनी 'सब-पा-लिया-है-के देश' वाली कविता में भी उल्लसित भाव से कहते हैं, "अहा, इस 'सब-पा-लिया-है-के देश' के रास्ते में टेलमटेल और धक्का-मुक्की नहीं है और बाजार में यही शोर-गुल नहीं है। अरे ओ कवि, यही तू अपनी कुटी बना ले। रास्ते की धूल यही झाड़ दे, योशा उतार दे, अपने सितार के तार ठीक कर ले और अपनी सारी सोज यही बन्द कर दे (क्योंकि तू अब अपने गन्तव्य पर पहुँच चुका है)। आज साँझ को यही पैर फैलाकर बैठ जा—यही इस तारा-भरे आकाश के नीचे 'सब-पा-लिया-है-के देश' में ।"

नाइक पये टेलाठेलि, नाइक हाटे मोल,
ओरे कवि एद खाने तोर, कुटीरखानि तौल ।
धुपे फेन रे पवेर धुलो, नामिये दे रे बोझा,
बेधे ने तोर मेतार खाना, रेग्ये दे तोर खोजा ।
पा छड़िये बग रे हेपाय, मारा दिनेर सोपे,
तारार भरा आकाशतले, गब पेवेछिर देखे ॥

—'मेरा'

आगिर इन देश में दन्ती निदिनन्तता क्यों है ? कोई दग बेहरी मैदान में गो पड़ा है और कोई पैर फैलाकर बैठ रहता और मितार के तार संभालने लगता

है, ऐसा क्यों ? यहाँ क्या मिलता है, क्या दिखता है कि इतने निश्चित मन से सन्त और कवि जम जाते हैं ? क्योंकि,

हरि-संगति सीतल भया, मिटी मोह की ताप ।
निसि-वासर मुख-निधि लह्या, जब अन्तरि प्रगट्या आप ॥
तन पाया तन बीसरा, जब मन धरिया ध्यान ।
तपन गई सीतल भया, जब सुनि किया असनान ॥

—क. प्र., पृ. 15

इस असीम-अनन्त मूल्या में स्नान करते ही सारी व्यथा शान्त हो गयी । सारे कथन, सारा विज्ञापन यहाँ उपशमित हो गया । जिसे खोजा जा रहा था वह जब स्वयं आ गया, तो ताप कैसा, चाचल्य कैसा ? —

धिति पाई मन थिर भया, सतगुरु करी सहाइ ।
अनिन कथा तिन आचरी, हिरदै त्रिमुवनराइ ॥
सचु पाया मुख ऊपना, अरु दिल-दरिया पूरि ।
सकल पाप सहजँ गये, जब साईं मित्या हजूरि ॥

—क. प्र., पृ. 14

जब एक बार इसका चस्का लग गया, जब यह परम प्राप्तव्य रत्न प्राप्त हो गया तब बिड़ोरा पीटने की क्या बात रही ? बूढ़ने-खोजने को रह क्या गया ?

जिन पाया मू गहि रह्या, रसना लागी स्वादि ।
रतन निराला पाइवा, जगत ढढौल्या बादि ॥

अब कुछ कहना बाकी नहीं रहा, इस प्रेम-नद के प्रवाह में सारा द्वैतभाव बह गया, साखी भी आज बेकार है, शब्द भी निष्प्रयोजन हैं । जब उस बिछुड़े हुए परमतत्त्व से मिलन हो गया तो इन प्रपंचों से क्या लाभ ? यह देखा, वह देखा; यह चलमान है, वह स्थिर है; यह यह है वह वह है—ये सारी बातें अब निरर्थक हैं । परमप्रिय का जब तक मिलन नहीं हुआ था—उसका रस जब तक ज्ञात नहीं था, तभी इनकी कीमत थी : अब इस आनन्द-रस के सामने और सब-कुछ फीका है :

कहना था सो कह दिया, अब कछु कहना नाहि ।
एक रही दूजी गई, बैठा दरिया मांहि ॥
साखी-शब्दी जब कही, मौन रहे मन मांहि ॥
बिछुरा था कब ब्रह्म सों, कहिये को कछु नाहि ॥
साखी-शब्दी जब कही, तब कछु जाना नाहि ।
बिछुरा था तब ही मिला, अब कछु कहना नाहि ॥
या देखा वा देखिया, या देखा वा थीर ।
यह-वह दोउ एक भया, जब सतगुरु मिले कबीर ॥

• —स. क. सा., पृ. 68

यह है कबीर की असीम सत्ता की प्रीति । किन्तु कबीर परम सावधानी के

साथ पाठक को शब्दों की संकीर्ण अर्थवत्ता की याद दिला देते हैं। 'वेहद' शब्द में साधारणतः यह भाव है कि जो हृद न हो या हृद के विरुद्ध हो। यह बात आशिक रूप में ही सत्य है। वस्तुतः सीमा असीम से बाहर भी नहीं, उसकी विरोधी भी नहीं है; उसका अभाव तो एकदम नहीं। इसलिए वेहदी की प्रीति बताते समय कबीरदास सावधान कर देते हैं। इसे सीमा का विरोधी समझना गलत है। वेहद वह है जो सीमा और सीमाभाव दोनों के परे है, जो हृद और गैर-हृद दोनों के ऊपर है। इस हृद-वेहद से अतीत वस्तु को ही भाषा की सीमित शक्ति के कारण कबीरदास 'वेहद' कहते हैं। हृद या सीमा में मनुष्य बसते हैं, वेहद या सीमाभाव में साधु बसते हैं, पर असल सन्त वह है जो इन दोनों को छोड़ गया है, जो सीमातीत असीम का प्रेमी है :

हृद में रहै सो मानवी, वेहद रहै सो साधु।
हृद-वेहद दोनों तजै, तिनका मता अगाधु।
हृद-वेहद दोनों तजौ, अवरन किया मिलान।
कहै कबीर ता दास पर, वारी सकल जहान ॥

उपसंहार

कबीर धर्मगुरु थे। इसलिए उनकी वाणियों का आध्यात्मिक रस ही आस्वाद्य होना चाहिए, परन्तु विद्वानों ने नाना रूप में उन वाणियों का अध्ययन और उपयोग किया है। काव्य-रूप में उसे आस्वादन करने की तो प्रथा ही चल पड़ी है। समाज-सुधारक के रूप में, सर्व-धर्मसमन्वयकारी के रूप में, हिन्दू-मुस्लिम-ऐक्य-विधायक के रूप में, विशेष सम्प्रदाय के प्रतिष्ठाता के रूप में और वेदान्त-व्याख्याता दार्शनिक के रूप में भी उनकी चर्चा कम नहीं हुई है। यों तो 'हरि अनन्त हरिकथा अनन्ता, विविध भाति मार्वाहि श्रुति-सन्ता' के अनुसार कबीर-कथित हरि की कथा का विविध रूप में उपयोग होना स्वाभाविक ही है, पर कभी-कभी उत्साहपरायण विद्वान् गलती से कबीर को इन्हीं रूपों में से किसी एक का प्रतिनिधि समझकर ऐसी-ऐसी बातें करने लगते हैं जो असंगत कही जा सकती हैं।

भाषा पर कबीर का जबरदस्त अधिकार था। वे वाणी के डिक्टेटर थे। जिस बात को उन्होंने जिस रूप में प्रकट करना चाहा है उसे उसी रूप में भाषा से कहलवा लिया—बन गया है तो सीधे-सीधे, नहीं तो दरेरा देकर। भाषा कुछ कबीर के सामने लाचार-मी नज़र आती है। उसमें मानो ऐसी हिम्मत ही नहीं है

कि इस लापरवा फक्कड़ की किसी फरमाइश को नहीं कर सके। और अकह कहानी को रूप देकर मनोग्राही बना देने की तो जैसी ताकत कबीर की भाषा में है वैसी बहुत कम लेखकों में पायी जाती है। असीम-अनन्त ग्रहानन्द में आत्मा का साक्षीभूत होकर मिलना कुछ वाणी के अगोचर, पकड़ में न आ सकनेवाली ही बात है। पर 'वेहदी मैदान में रहा कबीरा' में न केवल उस गम्भीर निगूढ़ तत्त्व को मूर्तिमान कर दिया गया है, बल्कि अपनी फक्कड़ाना प्रकृति की मुहर भी मार दी गयी है। वाणी के ऐसे वादशाह को साहित्य-रसिक काव्यानन्द का आस्वादन करानेवाला समर्थ तो उन्हें दोष नहीं दिया जा सकता। फिर व्यंग करने में और चुटकी लेने में भी कबीर अपना प्रतिद्वन्दी नहीं जानते। पण्डित और काजी, अवधू और जोगिया, मुल्ता और मौलवी—सभी उनके व्यंग्य से तिलमिला जाते हैं। अत्यन्त सीधी भाषा में वे ऐसी चोट करते हैं कि चोट खानेवाला केवल धूल झाड़के चल देने के सिवा और कोई रास्ता ही नहीं पाता। इस प्रकार यद्यपि कबीर ने कहीं काव्य लिखने की प्रतिज्ञा नहीं की तथापि उनकी आध्यात्मिक रस की गगरी से छलके हुए रस से काव्य की कटोरी में भी कम रस इकट्ठा नहीं हुआ है।

हिन्दी-साहित्य के हजार वर्षों के इतिहास में कबीर-जैसा व्यक्तित्व लेकर कोई लेखक उत्पन्न नहीं हुआ। महिमा में यह व्यक्तित्व केवल एक ही प्रतिद्वन्दी जानता है : तुलसीदास। परन्तु तुलसीदास और कबीर के व्यक्तित्व में बड़ा अन्तर था। यद्यपि दोनों ही भक्त थे, परन्तु दोनों स्वभाव, संस्कार और दृष्टिकोण में एकदम भिन्न थे। मस्ती, फक्कड़ाना स्वभाव और सब-कुछ को झाड़-फटकार कर चल देनेवाले तेज ने कबीर को हिन्दी-साहित्य का अद्वितीय व्यक्ति बना दिया है। उनकी वाणियों में सब-कुछ को छाकर उनका सर्वजयी व्यक्तित्व विराजता रहता है। उसी ने कबीर की वाणियों में अनन्य-साधारण जीवन-रस भर दिया है। कबीर की वाणी का अनुकरण नहीं हो सकता। अनुकरण करने की सभी चेष्टाएँ व्यर्थ सिद्ध हुई हैं। इसी व्यक्तित्व के कारण कबीर की उक्तियाँ श्रोता को बलपूर्वक आकृष्ट करती हैं। इसी व्यक्तित्व के आकर्षण को सहृदय समालोचक सँभाल नहीं पाता और रीझकर कबीर को 'कवि' कहने में सन्तोष पाता है। ऐसे आकर्षक वक्ता को 'कवि' न कहा जाय तो और कहा क्या जाय? परन्तु यह भूल नहीं जाना चाहिए कि यह कविरूप मनुष्य में मिली हुई वस्तु है। कबीर ने कविता लिखने की प्रतिज्ञा करके अपनी बातें नहीं कही थीं। उनकी छन्दोयोजना, उक्ति-वैचित्र्य और अलंकार-विधान पूर्ण-रूप से स्वाभाविक और अयत्नसाधित है। काव्यगत हृदयों के न तो वे जानकार थे और न कायल। अपने अनन्य-साधारण व्यक्तित्व के कारण ही वे सहृदय को आकृष्ट करते हैं। उनमें एक और बड़ा भारी गुण है जो उन्हें अन्यान्य सन्तों से विशेष बना देता है। यद्यपि कबीरदास एक ऐसे विराट् और आनन्दमय लोक की बात करते हैं जो साधारण मनुष्यों की पहुँच के बहुत ऊपर है और वे अपने को उस देश का निवासी बताते हैं जहाँ बारह महीने वसन्त रहता है, निरन्तर अमृत की झड़ी लगी रहती है (दे. ऊपर, पृ. 362-3) फिर भी जैसा कि

एवेलिन अण्डरहिल ने कहा है, वे उस आत्मविस्मृतिकारी परम उत्साहमय साक्षात्कार के समय भी दैनन्दिन-व्यवहार की दुनिया को छोड़ नहीं जाते और साधारण मानव-जीवन को भुला नहीं देते। उनके पैर मजबूती के साथ धरती पर जमे रहते हैं, उनके महिमा-समन्वित और आवेगमय विचार, बराबर धीर और सजीव बुद्धि तथा सहज भाव द्वारा नियन्त्रित होते रहते हैं, जो सच्चे मरमी कवियों में ही मिलते हैं। उनकी सर्वाधिक लक्ष्य होनेवाली विशेषताएँ हैं—(1) सादगी और सहजभाव पर निरन्तर जोर देते रहना, (2) बाह्य धर्माचारों की निर्मम आलोचना, और (3) सब प्रकार के विरागभाव और हेतुप्रकृतिगत अनुसन्धितता के द्वारा सहज ही गलत दिखनेवाली बातों को दुर्बोध्य और महान् बना देने की चेष्टा के प्रति वैर-भाव। (इसके लिए 'कबीर-वाणी' के 75, 78, 80 और 90 नम्बर के पद देखिए)। इसीलिए वे साधारण मनुष्य के लिए दुर्बोध्य नहीं हो जाते और अपने असाधारण भावों को ग्राह्य बनाने में सदा सफल दिखायी देते हैं। कबीर-दास के इस गुण ने सैकड़ों वर्षों में उन्हें साधारण जनता का नेता और साथी बना दिया है। वे केवल श्रद्धा और भक्ति के पात्र ही नहीं, प्रेम और विश्वास के आस्पद भी बन गये हैं। सच पूछा जाय तो जनता कबीरदास पर श्रद्धा करने की अपेक्षा प्रेम अधिक करती है। इसीलिए उनके सन्त-रूप के साथ ही उनका कवि-रूप बराबर चलता रहता है। वे केवल नेता और गुरु नहीं हैं, साथी और मित्र भी हैं।

कबीर ने ऐसी बहुत-सी बातें कही हैं जिनसे (अगर उपयोग किया जाय तो) समाज-सुधार में सहायता मिल सकती है, पर इसलिए उनको समाज-सुधारक समझना गलती है। वस्तुतः वे व्यक्तिगत साधना के प्रचारक थे। समष्टि-वृत्ति उनके चित्त का स्वाभाविक धर्म नहीं था। वे व्यष्टिवादी थे। सर्व-धर्म-समन्वय के लिए जिस मजबूत आधार की जरूरत होती है वह वस्तु कबीर के पदों में सर्वत्र पायी जाती है, वह बात है भगवान् के प्रति अहेतुक प्रेम और मनुष्यमात्र को उसके निर्विशिष्ट रूप में समान समझना। परन्तु आजकल सर्व-धर्म-समन्वय से जिस प्रकार का भाव लिया जाता है, वह कबीर में एकदम नहीं था। सभी धर्मों के बाह्य आचारों और अन्तर-संस्कारों में कुछ-न-कुछ विशेष देखना और सब आचारों, संस्कारों के प्रति सम्मान की दृष्टि उत्पन्न करना ही यह भाव है। कबीर इनके कठोर विरोधी थे। उन्हें अर्थ-हीन आचार पसन्द नहीं थे, चाहे वे बड़े-से-बड़े आचार्य या पैगम्बर के ही प्रवर्तित हो या उच्च-से-उच्च समझी जानेवाली धर्म-पुस्तक से उपदिष्ट हों। बाह्य-आचार की निरर्थक पूजा और संस्कारों की विचारहीन गुलामी कबीर को पसन्द नहीं थी। वे इनमें मुक्त मनुष्यता को ही प्रेमभक्ति का पान मानते थे। धर्मगत विशेषताओं के प्रति सहनशीलता और सम्भ्रम का भाव भी उनके पदों में नहीं मिलता। परन्तु वे मनुष्यमात्र को समान मर्यादा का अधिकारी मानते थे; जातिगत, कुलगत, आचारगत श्रेष्ठता का उनकी दृष्टि में कोई मूल्य नहीं था। सम्प्रदाय-प्रतिष्ठा के भी वे विरोधी जान पड़ते हैं। परन्तु फिर भी विरोधाभास यह है कि उन्हें हजारों की संख्या में लोग सम्प्रदाय-विशेष के प्रवर्तक

मानने में ही गोरख अनुभव करते हैं !

जो लोग हिन्दू-मुसलिम एकता के ब्रत में दीक्षित हैं वे भी कबीरदास को अपना मार्गदर्शक मानते हैं। यह उचित भी है। राम-रहीम और केशव-करीम की जो एकता स्वयं-सिद्ध है उसे भी सम्प्रदाय-वृद्धि से विकृत मस्तिष्कवाले लोग नहीं समझ पाते। कबीरदास से अधिक जोरदार शब्दों में इस एकता का प्रतिपादन किसी ने नहीं किया। पर जो लोग उत्साहाधिक्यवश कबीर को केवल हिन्दू-मुसलिम एकता का पैगम्बर मान लेते हैं वे उनके मूल-स्वरूप को भूलकर उसके एक-देशमात्र की बात करने लगते हैं। ऐसे लोग यदि यह देखकर धुब्ध हो कि कबीरदास ने 'दोनों धर्मों की ऊँची संस्कृति या दोनों धर्मों के उच्चतर भावों में सामंजस्य स्थापित करने की कहीं भी कोशिश नहीं की और सिर्फ यही नहीं, बल्कि उन सभी धर्मगत विशेषताओं की खिल्ली ही उड़ायी है जिसे मजहबी नेता बहुत श्रेष्ठ धर्माचार कहकर व्याख्या करते हैं,' तो कुछ आश्चर्य करने की बात नहीं है, क्योंकि कबीरदास इस बिन्दु पर से धार्मिक द्वन्द्वों को देखते ही न थे। उन्होंने रोग का ठीक निदान किया या नहीं, इसमें दो मत हो सकते हैं, पर औपध-निर्वाचन में और अपध्य-वर्जन के निर्देश में उन्होंने बिल्कुल मलती नहीं की। यह औपध है भगवद्विद्वास। दोनों धर्म समान-रूप से भगवान् में विश्वास करते हैं और यदि सचमुच ही आदमी धार्मिक है तो इस अमोघ औपध का प्रभाव उस पर पड़ेगा ही। अपध्य है बाह्य आचारों को धर्म समझना, व्यर्थ कुलाभिमान, अकारण ऊँच-नीच का भाव। कबीरदास की इन दोनों व्यवस्थाओं में गलती नहीं है और अगर किसी दिन हिन्दुओं और मुसलमानों में एकता हुई तो इसी रास्ते हो सकती है। इसमें केवल बाह्याचारवर्जन की तकारात्मक प्रक्रिया नहीं है, भगवद्विद्वास का अविश्लेष्य सीमेन्ट भी काम करेगा। इसी अर्थ में कबीरदास हिन्दू और मुसलमानों के ऐक्य-विधायक थे। परन्तु जैसा कि आरम्भ में ही कहा गया है, कबीरदास को केवल इन्हीं रूपों में देखना सही देखना नहीं है। वे मूलतः भक्त थे। भगवान् पर उनका अविचल अखण्ड विद्वास था। वे कभी सुधार करने के फेर में नहीं पड़े। शायद वे अनुभव कर चुके थे कि जो स्वयं सुधारना नहीं चाहता उसे जबरदस्ती सुधारने का ब्रत व्यर्थ का प्रयास है। वे अपने उपदेश 'साधु' भाई को देते थे या फिर स्वयं अपने-आपको ही सम्बोधित करके कह देते थे। यदि उनकी बात कोई सुननेवाले न मिले तो वे निश्चिन्त होकर स्वयं को ही पुकारकर कह उठते : 'अपनी राह तू चले कबीरा !' अपनी राह अर्थात् धर्म, सम्प्रदाय, जाति, कुल और शास्त्र की रुढ़ियों से जो बद्ध नहीं है, जो अपने अनुभव के द्वारा प्रत्यक्षीकृत है।

कबीरदास का यह भक्त-रूप ही उनका वास्तविक रूप है। इसी केन्द्र के इर्द-गिर्द उनके अन्य रूप स्वयमेव प्रकाशित हो उठे हैं। मुश्किल यह है कि इस केन्द्रीय वस्तु का प्रकाश भाषा की पहुँच के बाहर है। भक्ति कहकर नहीं समझाया जा सकती, वह अनुभव करके आस्वादन की जा सकती है। कबीरदास ने इस बात को हजार तरह से कहा है। इस भक्ति या भगवान् के प्रति अहैतुक अनुराग की बात

कहने समय उन्हें ऐसी बहुत-सी बातें कहनी पड़ी हैं जो भक्ति नहीं हैं, पर भक्ति अनुभव करने में सहायक हैं। मूल वस्तु चूँकि वाणी के अगोचर है, इसलिए केवल वाणी का अध्ययन करनेवाले विद्यार्थी को अगर भ्रम में पड़ जाना पड़ा हो तो आश्चर्य की कोई वान नहीं है। वाणी द्वारा उन्होंने उस निगूढ़ अनुभवंकमय तत्त्व की ओर इशारा किया है, उसे 'ध्वनित' किया है। ऐसा करने के लिए उन्हें भाषा के द्वारा रूप सड़ा करना पड़ा है और अरूप को रूप के द्वारा अभिव्यक्त करने की साधना करनी पड़ी है। काव्यशास्त्र के आचार्य इसे ही कवि की सबसे बड़ी शक्ति बताते हैं। रूप के द्वारा अरूप की ध्वजना, कथन के जरिये अकथ्य का ध्वनन, काव्य-शक्ति का चरम निदर्शन नहीं तो क्या है? फिर भी यह ध्वनित वस्तु ही प्रधान है; ध्वनित करने की शैली और सामग्री नहीं। इस प्रकार काव्यत्व उनके पदों में फोहट वा माल है—वाईप्रोडवट है; वह कोलतार और सीरे की भाँति और धीजों को बनाते-यनाते अपने-आप वन गया है।

प्रेम-भक्ति को कबीरदास की वाणियों की केन्द्रीय वस्तु न मानने का ही यह परिणाम हुआ है कि अच्छे-अच्छे विद्वान् उन्हें घमण्डी, अटपटी वाणी का बोलन-हारा, एकेद्वयवाद और अद्वैतवाद के बारीक भेद को न जाननेवाला, अहंकारी, अगुण-सगुण-विवेक-अनभिज्ञ आदि कहकर अपने को उनमें अधिक योग्य मानकर सन्तोष पाते रहे हैं। यह मानी हुई बात है कि जो बात लोक में अहंकार कहलाती है वह भगवत्प्रेम के क्षेत्र में, स्वाधीनभक्त का नायिका के गर्व की भाँति अपने और प्रिय के प्रति अलण्ड विदवास की परिचायरु है; जो बात लोक में दबूपन और कायरता कहलाती है वही भगवत्प्रेम के क्षेत्र में भगवान् के प्रति भक्त का अनन्य-परायण आत्मार्पण होती है और जो बातें लोक में परस्पर विरुद्ध जँवती हैं भगवान् के विषय में उनका विरोध दूर हो जाता है। लोक में ऐसे जीव की कल्पना नहीं की जा सकती जो कर्णहीन होकर भी सब-कुछ सुनता हो, चक्षुरहित बना रहकर भी सब-कुछ देख सकता हो, वाणीहीन होकर भी बक्ता हो सकता हो, जो छोटे-से-छोटा भी हो और बड़े-से-बड़ा भी; जो एक भी हो और अनेक भी; जो बाहर भी हो और भीतर भी; जिसे सबका मालिक भी कहा जा सके और सबका सेवक भी; जिसे सबके ऊपर भी कहा जा सके और सर्वगम्य सेवक भी; जिसमें समस्त गुणों का आरोप भी किया जा सके और गुण-हीनता का भी; और फिर भी जो न इन्द्रिय का विषय हो, न मन का, न बुद्धि का। परन्तु भगवान् के लिए सब विशेषण सब देशों के साधक सर्व-भाव से देते रहे हैं। जो भक्त नहीं है, जो अनुभव द्वारा साक्षात्कार किये हुए सत्य में विदवास नहीं रखते, वे केवल तर्कों में उलझकर रह जाते हैं; पर जो भक्त हैं, वे मुजा उठाकर घोषणा करते हैं, 'अगुणहि-सगुणहि नहि कछु भेदा' (तुलसीदास)। परन्तु तर्कपरायण व्यक्ति इस कथन के अटपटेपन को बदतो-व्याघात कहकर सन्तोष कर लेता है। यदि भक्ति को कबीरदास की वाणियों की केन्द्रीय वस्तु मान लिया जाता तो निस्सन्देह स्वीकार कर लिया जाता कि भक्त के लिए वे सारी बातें बेमतलब हैं जिन्हें कि विद्वान् लोग बारीक भेद कहकर आनन्द पाया करते हैं।

भगवान् के अनिवर्चनीय स्वरूप को भक्त ने जैसा कुछ देखा है वह वाणी के प्रकाशन-क्षेत्र के बाहर है, इसीलिए वाणी नाना प्रकार से परस्पर-विरोधी और अविरोधी शब्दों द्वारा उस परम प्रेममय का रूप निर्देश करने की चेष्टा करती है। भक्त उसकी असमर्थता पर नहीं जाता; वह उसकी रूपातीत व्यंजना को ही देखता है।

भक्ति-तत्त्व की व्याख्या करते-करते उन्हें उन वाह्याचार के जजालों को साफ करने की जरूरत महसूस हुई है जो अपनी जड़ प्रकृति के कारण विगुद्ध चेतन-तत्त्व की उपलब्धि में बाधक है। यह बात ही समाज-सुधार और साम्प्रदायिक ऐव्य की विघात्री बन गयी है। पर यहाँ भी यह कह रखना ठीक है कि वह भी फोकट का माल या बाईप्रोडक्ट ही है।

जो लोग इन बातों से ही कबीरदास की महिमा का विचार करते हैं वे केवल सतह पर ही चक्कर काटते हैं। कबीरदास एक जबरदस्त क्रान्तिकारी पुरुष थे। उनके कथन की ज्योति जो इतने क्षेत्रों को उद्भासित कर सकी है सो मामूली शक्तिमत्ता की परिचायिका नहीं है। परन्तु यह समझना कि उद्भासित पदार्थ ही ज्योति है, बड़ी भारी गलती है। उद्भासित पदार्थ ज्योति की ओर इशारा करते हैं और ज्योति किधर और कहाँ है, इस बात का निर्देश देते हैं। ऊपर-ऊपर, सतह पर चक्कर काटनेवाले समुद्र भले ही पार कर जायें, पर उसकी गहराई की थाह नहीं पा सकते। इन पंक्तियों का लेखक अपने को सतह का चक्कर काटनेवालों से विशेष नहीं समझता। उसका दृढ़ विश्वास है कि कबीरदास के पदों में जो महान् प्रकाशपुंज है, वह बौद्धिक आलोचना का विषय नहीं है। वह म्यूजियम की चीज नहीं है बल्कि जीवित प्राणयान् वस्तु है। कबीर पर पुस्तकें बहुत लिखी गयी हैं, और भी लिखी जायेंगी, पर ऐसे लोग कम ही हैं जो उस साधना की गहराई तक जाने की चेष्टा करते हों। राम की बानरी सेना समुद्र जरूर लाँघ गयी थी, पर उसकी गहराई का पता तो मन्दर पर्वत को ही था जिसका विराट् शरीर आपाताल-निमग्न हो गया था :

अधिलंघित एव बानरभटैः किन्त्वस्य गम्भीरताम्

आपाताल - निमग्न - पीवरतनुर्जानाति मन्द्राचलः ।

सो, कबीरदास की सच्ची महिमा तो कोई गहरे में गोता लगानेवाला ही समझ सकता है।

फिर भी लेखक ने इस पुस्तक में जो लम्बी व्याख्या प्रकाशित की है उसके लिए उसे पश्चात्ताप नहीं है। कबीर ने जिन तत्त्वों को अपनी रचना से ध्वनित करना चाहा है, उसके लिए कबीर की भाषा से ज्यादा साफ और जोरदार भाषा की सम्भावना भी नहीं है और जरूरत भी नहीं है। परन्तु कालक्रम में वह भाषा आज के शिक्षित व्यक्ति को दुरुह जान पड़ती है। कबीर ने शास्त्रीय भाषा का अध्ययन नहीं किया था, पर फिर भी उनकी भाषा में परम्परा से चली आयी विशेषताएँ वर्तमान हैं। इसका ऐतिहासिक कारण है। इस ऐतिहासिक कारण को जाने बिना उस भाषा को ठीक-ठीक समझना सम्भव नहीं है। इस पुस्तक में उसी ऐतिहासिक

परम्परा के अध्ययन का प्रयास है। यह प्रयास पूर्णरूप से सफल हुआ ही होगा, ऐसा हम दावा नहीं करते; परन्तु वह ग्रहणीय नहीं है, इस बात में लेखक को कोई सन्देह नहीं है।

कवीरदास ने स्वयं अरूप को रूप देने की चेष्टा की थी। परन्तु वे स्वयं कह गये हैं कि ये सारे प्रयास तभी तक थे जब तक परम-प्रेम के आधार प्रियतम का मिलन नहीं हुआ था। साखी, पद, शब्द और दोहरे उसी प्राप्ति के साधन हैं, मार्ग हैं। गन्तव्य तक पहुँच जाने पर मार्ग का हिसाब करना बेकार होता है। फिर इन साखी, शब्द और दोहरों की व्याख्या के प्रयास को क्या कहा जाय ? ये तो साधन की समझाने के साधन—साधन के भी साधन हैं।

प्रसंग-क्रम से इसमें कवीरदास की भाषा और शैली समझाने के कार्य से कभी-कभी आगे बढ़ने का साहस किया गया है। जो वाणी के अगोचर है, उसे वाणी के द्वारा अभिव्यक्त करने की चेष्टा की गयी है; जो मन और बुद्धि की पहुँच से परे है; उसे बुद्धि के बल पर समझने की कोशिश की गयी है; जो देश और काल की सीमा के परे है, उसे दो-चार-दस पृष्ठों में बाँध डालने की साहसिकता दिखायी गयी है। कहते हैं, समस्त पुराण और महाभारतीय संहिता लिखने के बाद व्यासदेव ने अत्यन्त अनुताप के साथ कहा था कि 'हे अखिल विश्व के गुरुदेव, आपका कोई रूप नहीं है, फिर भी मैंने ध्यान के द्वारा इन ग्रन्थों में रूप की कल्पना की है; आप अनिर्वचनीय है, व्याख्या करके आपके स्वरूप को समझा सकना सम्भव नहीं है, फिर भी मैंने स्तुति द्वारा व्याख्या करने की कोशिश की है, वाणी द्वारा प्रकाश करने का प्रयास किया है। तुम समस्त-मुक्ता-व्याप्त हो, इस ब्रह्माण्ड के प्रत्येक अणु-परमाणु में तुम भिने हुए हो, तथापि तीर्थ-यात्रादि विधान से उस व्यापित्व को खण्डित किया है। भला जो सर्वत्र परिव्याप्त है उसके लिए तीर्थ-विशेष में जाने की व्यवस्था क्या ? सो हे जगदीश, मेरी बुद्धिगत विकलता के ये तीन अपराध—अरूप की रूपकल्पना, अनिर्वचनीय का स्तुतिनिर्वचन, व्यापी का स्थान-विशेष में निर्देश—तुम क्षमा करो।' क्या व्यासजी के महान् आदर्श का पदानुसरण करके इस लेखक को भी यही कहने की जरूरत है ?—

रूपं रूपविवर्जितस्य भवतो ध्यानेन यत्कल्पितम्,
स्तुत्या निर्वचनीयताऽखिलगुरोर्द्वरी कृतायन्मया।
व्यापित्वं च निराकृतं भगवतो यतीर्ययात्रादिना,
क्षान्त्यं जगदीश, तद् विकलता-दोषत्रय मल्लुतम् ॥

परिशिष्ट-1

परवर्ती कबीरपन्थी सिद्धान्त

इस पुस्तक के अन्त में कबीर-वाणी नाम से एक संग्रह जोड़ दिया गया है। कई विद्यार्थियों और मित्रों के अनुरोध से उस पर टिप्पणियाँ भी लिखी गयी हैं जो संगृहीत पदों को समझने में सहायक हो सकती हैं। प्रथम सौ पदों का महत्त्व रवीन्द्रनाथ के अनुवाद के कारण है। इनमें कुछ पद परवर्ती जान पड़ते हैं। इन परवर्ती पदों को ठीक-ठीक समझने के लिए परवर्ती कबीरपन्थी सिद्धान्तों की जानकारी आवश्यक है। मैंने इस विषय पर अलग पुस्तक लिखी है। यहाँ संक्षेप में इन सिद्धान्तों की चर्चा कर दी जाती है। व्याख्यात्मक टिप्पणियों में जहाँ आवश्यक होगा वहाँ इस परिशिष्ट के अनुच्छेदों का हवाला दे दिया जायेगा।

1. पहले यह जीव जब अपने सत्य-स्वरूप में था, उसकी सत्य-स्वरूप देह थी, पिण्ड और ब्रह्माण्ड सत्य-स्वरूप और पक्के थे, पाँच पक्के तत्त्व और गुण थे। पाँच पक्के तत्त्वों के नाम हैं—(1) धर्म, (2) दया, (3) शील, (4) विचार, और (5) सत्य। तीन गुण हैं—विवेक-वैराग्य, गुरु-भक्ति और साधु भाव। इन्हीं पाँच तत्त्वों और तीन गुणों की देह हंसा की थी। इस जीव का प्रकाश और स्वभाव अद्वितीय था। जब इस जीव (हंसा) ने अपनी सुन्दरता का विचार किया तब उसको बड़ा आनन्द हुआ और उसे अपनी देह की सुधि भूल गयी। फिर तो पक्की देह पलटकर कच्ची देह बन गयी। तत्त्व और प्रकृति सब बदल गये। धर्म से आकाश, शील से अग्नि, विचार से जल, दया से वायु और सत्य से पृथ्वी हो गयी। इस प्रकार पक्के गुण से कच्चे गुण हो गये। फिर तो पचीम प्रकृति आदि कच्चे आकार का प्रादुर्भाव हुआ।

2. जिस समय यह अपनी देह की ज्योति, प्रभाव और प्रकाश को देखकर आनन्द में वेसुध हुआ उस समय उसने आँख उठाकर मूल्य में देखा। यहाँ उसकी छाया देख पड़ी जो स्त्री-रूप हो गयी। इसी से बाद में चलकर उसका संयोग हुआ।

इसी को माया और ब्रह्म का संयोग कहते हैं। इसी से समस्त प्रकार की रचना हुई।

3. बाद में इस जीव को अहंकार उत्पन्न हुआ। तब वह जानने लगा कि सब मैं ही हूँ। फिर तो स्वाभाविक 'एकोऽहं बहूस्यां' की स्फुरत उठी। इसी ब्रह्म सच्चिदानन्द की बात सब वेद, शास्त्र, किताब आदि करते हैं, परन्तु स्वसवेद ही जानता है कि यह ब्रह्म सच्चिदानन्द स्वयं बन्धन में है और सर्वदा आवागमन में बद्ध है। जयसे यह जीव सूक्ष्म से स्थूल देह में आया तभी से भ्रम में पड़ गया और उसी भ्रम की अवस्था में वेद, किताब, ग्रन्थ, याणी आदि बनाया जिसका कुछ बारापार नहीं।

4. जब एक से अनेक होता है तब अज्ञानी हो जाता है और जब अद्वैत की ओर मुख फेरता है और आत्मज्ञान के हेतु प्रयत्न करता है, तब इसमें पुनः ज्ञान का प्रकाश आ जाता है और संसार लय हो जाता है; क्योंकि जिनकी ओर ध्यान न होगा वह अवश्य ही नाश हो जावेगा, परन्तु अद्वैतमुख होने के बाद भी जीव में वासना बनी ही रहती है। जब तक वासना का बीज नहीं नष्ट हो जाता तब तक मुक्ति कैसे सम्भव है? यही कारण है कि जीव निरन्तर सूक्ष्म से स्थूल और स्थूल से सूक्ष्म की ओर चढ़ता-उतरता चौरासी लाख योनियों के भवजाल में भटकता रहता है। जीव अपने उपायों और युक्तियों से ज्ञानाग्नि को उठाता है तो ज्ञानाग्नि प्रकट होकर कर्मों को जला देती है। जिस प्रकार लाल अगर धोड़ी देर तक चमक दिला लेने के बाद ठण्डा बनकर कोयला हो जाता है उसी प्रकार ज्ञानाग्नि भी ठण्डी हो जाती है और ब्रह्मन्द को प्राप्त जीव फिर संसार-चक्र में आ फँसता है। वेद-वेदांग में केवल ब्रह्मत्व-प्राप्ति का उपाय बताते हैं, पर उन्हें बिल्कुल पता नहीं कि ब्रह्मत्व जितना बड़ा पद भी क्यों न हो, जीव को स्थायी सुख नहीं दे सकता।

5. पारस्य गुरु के सिवा इस भ्रमजाल से छुड़ानेवाला दूसरा कोई नहीं है। जब जीव तीर्थ-व्रत, वेद-कुरान, रोजा-नमाज, उपासना-योग आदि करके थक गया और कुछ करते नहीं बना तब उसने नौ कोशों और छः देहों में अपना घर बनाया। नौ कोश ये हैं—अन्नमय कोश, शब्दमय कोश, प्राणमय कोश, आनन्दमय कोश, मनोमय कोश, प्रकाशमय कोश, ज्ञानमय कोश, आकाशमय कोश, विज्ञानमय कोश। छः देह इस प्रकार हैं :

- (i) स्थूल देह—पच्चीस तत्त्वों अर्थात् पृथ्वी, जल, अग्नि, वायु, आकाश, दस इन्द्रिय, पाँच प्राण, चार अन्तःकरण और जीव। इसकी अवस्था का नाम जाग्रत अवस्था है।
- (ii) सूक्ष्म शरीर सत्रह तत्त्वों अर्थात् पाँच प्राण, दस इन्द्रिय, मन और बुद्धि से बनता है। अवस्था स्वप्न है।
- (iii) कारण देह तीन तत्त्वों अर्थात् चित्त, अहंकार, माया से बनता है। अवस्था का नाम सुषुप्ति है।
- (iv) महाकारण देह—तुरीया।

(v) कैवल्य देह एक तत्त्व—चित्—जीवात्मा—से बना है। अवस्था तुरीया-तीत है।

(vi) हंस-देह—इसमें कोई तत्त्व नहीं है। जिस प्रकाश में यह जीव समष्टि-रूप था उसी प्रकाश को उसने अपना स्वरूप माना। तो ऐसा मानना इसका भ्रममात्र है।

6. यड़े-उड़े परमाचार्य जीर मुनि, पैगम्बर ज्वादा-मे-ज्वादा इन्हीं नौ कोशों और छः देहों की बात जानते हैं, और निकलने की राह नहीं पा रहे हैं। एकमात्र कवीर साहब इनका भ्रम छुड़ाने का सामर्थ्य रखते हैं। यह स्पष्ट रूप से समझ लेना चाहिए कि हंस-देह भी भ्रम ही है, यद्यपि हंस-रूप (विशुद्ध चैतन्य) ही जीव का स्वरूप है और उसको प्राप्त होना ही कवीरपन्थी साधक का परम काम्य है; क्योंकि जिस ब्रह्म प्रकाश में तम अर्थात् अन्धकार भरा हुआ है उसको जो छठा हंस का घरीर मानते हो और यह भी मानते हो कि हम वही हैं, ऐसा मानकर उसमें निमग्न होने से तुम्हारी दगा चार प्रकार की हुई। बाल, मूक, पिशाच और जड़। बुद्धि ठिकाने न रही, एकदम अचेत हो गये। पूर्ण गुरु के बिना तुमको हंस-देह कदापि प्राप्त न होगी। जिसको तुमने हंस-देह अनुमान कर रखा है सो तुम्हारी भूल और भ्रम है। हंस का स्वरूप सद्गुरु की दया के बिना कदापि प्राप्त नहीं हो सकता। कहते हैं, स्वयं कवीरदास ने छः देहों का परिचय बताया है और यथा-प्रसंग यह भी कहा है कि हंस-रूप के गुण अकथ है।

7. सद्गुरु की कृपा से जब इस भ्रान्त जीव को पारख गुरु का सम्निधान प्राप्त होता है तब इसका एक-अनेक का भ्रम नष्ट होता है और वह अपने सत्य-स्वरूप को पा जाता है। पारख से ही इसका मन और बुद्धि स्थिर होती है और आवागमन छूट जाता है। स्वसवेद के अनुसार वेद ने जो 'तत्त्वमसि' आदि महा-वाक्यों का उपदेश दिया है, उसके तीनों पद तत्—त्वम्—असि धोखा है। इन तीनों के ऊपर पारख पद है। वही सत्य-पद है। उसी से जीवों की मुक्ति होती है। जो कोई उस पारख-पद को प्राप्त कर लेता है वही पारखी कहलाता है। वह पारखी सच्चा गुरु हो सकता है। चूँकि वही एकमात्र ऐसा है कि जीवों के बन्धन को छुड़ा सकता है। इसलिए उसे 'बन्दी छोड़' कहते हैं। वह एक-अनन्त, बाहर-भीतर, पिण्ड-ब्रह्माण्ड सबके भेद और कसर-खोट को भिन्न-भिन्न करके परखा देता है। पारख-पद को प्राप्त हुआ पुरुष फिर कभी पतित नहीं होता।

8. , निर्मूल है; किसी में अन्धका में बहुत; किसी में थोड़ा सामर्थ्य है, किसी में बहुत; कोई थोड़े दिन जीता है, कोई दीर्घायु होता है। क्या हुआ, कैसे ही पद को प्राप्त हो; परन्तु जब तक इन पाँच देहों के अहंकार से न छूटेगा तब तक मुक्त को प्राप्त न हो सकेगा। ये पाँचों अहंकार काल पुरुष के हैं। इन्हीं द्वारा विधि-निषेध, दोनों कर्म के भेद बताये हैं। इसके भेद को हंस कवीर के अतिरिक्त दूसरा कोई नहीं जान सकता।

9. क्षमा, सन्तोष, विचार और सत्संग, ये चारों मुक्ति के पोरिये हैं। इन चारों को जो धारण करेंगे, उन्हें सब-कुछ प्राप्त होगा। इनसे अन्तःकरण शुद्ध होता है। इन चारों के बिना किसी की मुक्ति का मार्ग नहीं मिल सकता।

परिशिष्ट-2

कबीर-वाणी

[1 से 100 तक आचार्य क्षितिमोहन सेन के संग्रह से उद्धृत और अन्तर्राष्ट्रीय ख्याति के वे पद्य हैं जिन्होंने महाकवि रवीन्द्रनाथ ठाकुर जैसे व्यक्ति को आकृष्ट किया, जो उन्हें इस योग्य जँचे कि भारतीय मनीषा के प्रति पश्चात्य विद्वानों की उपेक्षा और अवज्ञा को दूर कर सकेंगे और इसलिए जिनका अंग्रेजी अनुवाद उन्होंने स्वयं किया। यूरोपीय भाषाओं में इनके अनुवादों से कितने ही चोटी के समीक्षक भारतीय साधना और साहित्य के विषय में अपना मत बदलने को बाध्य हुए।

हिन्दी के पाठकों को इन कविताओं के पढ़ते समय दो बातें ध्यान में रखनी चाहिए: (1) ये कविताएँ मुख्यतः पश्चिमी विद्वानों की दृष्टि में रखकर संगृहीत हुई थी, और (2) इनके संग्रहकर्ता आचार्य सेन ने छपी पोयियों की अपेक्षा साधुओं के मुँह से सुनी हुई वाणियों को अधिक ठीक माना था। प्रत्येक पद के अन्त में दी हुई दो संख्याएँ आचार्य सेन के संग्रह की जिल्द और पृष्ठ का निर्देश देती हैं।

[1]

मोकों कहाँ ढूँढे वन्दे, मैं तो तेरे पास मे ।
 ना मैं देवल ना मैं मसजिद, ना कावे कैलास मे ।
 ना तो कौने क्रिया-कर्म में, नही योग वैराग्य मे ।
 खोजी होय तो तुरत मिलिहो, पल भर की तालास मे ।
 कहै कबीर सुनो भाई साधो, सब स्वाँसों की स्वाँस मे ॥—1-13

[2]

सन्तन जात न पूछो निरगुनियाँ ।
 साध ब्राह्मन साध छत्तरी, साधँ जाती वनियाँ ।
 साधनमाँ छत्तीस कौम है, टेढ़ी तोर पुछनियाँ ।
 साधँ नाऊ साधँ धोबी, साधँ जाति है वरियाँ ।
 साधनमाँ रैदास सन्त है, सुपच ऋषि सों भोगियाँ ।
 हिन्दु-तुर्क दुई दीन यने है, कछु नहो पहचनियाँ ॥—1-16

1. इस पद का भावार्थ यह है कि भगवान् देवल (मन्दिर), मस्जिद या तीर्थ-स्थानों में नहीं मिलते; बाहरी क्रिया-कर्म से या योग-वैराग्य से भी नहीं मिलते। वे मनुष्य के अन्तर में ही वर्तमान हैं। वही उन्हें सहज ही पाया जा सकता है।

विशेष—प्रथम और दूसरी पंक्ति के बीच में छपी हुई पुस्तको में इतना अधिक है :

ना मैं छगरी ना मैं भेंड़ी ना मैं छुरी गँडास में ।
 नही खाल मे नही पूँछ में ना हड्डी ना माँस में ।

फिर अन्तिम पंक्ति के पहले यह पंक्ति है :

मैं तो रहों सहर के बाहर मेरी पुरी मवास मे ।

(दे. शब्दा, पृ. 111-2)

अधिक पायी जानेवाली पंक्तियों में भी यही भाव है। बलि देने के या कुर्बानी के जितने उपकरण हैं उनमें भी भगवान् नहीं है।

मवास का अर्थ 'सरन' बताया जाता है। 'मैं तो रहों' आदि पंक्ति का मतलब यह है कि भीड़-भाड़ में या दुनिया के काम-काज में नहीं रहता। 'सहर' का तात्पर्य भीड़-भाड़, काम-काज आदि से है। 'मेरी पुरी मवास में' का मतलब यह है कि जो सब-कुछ छोड़कर मेरी शरण आ जाता है, मैं उसको मुलभ होता हूँ। मैं अर्थात् भगवान् ।

2. साध=साधु। साधँ=साधु ही। पुछनियाँ=पूछना, प्रश्न करना। सुपच ऋषि=स्वपच मुदर्शन। यज्ञसागर, उग्रगीता, कबीर मन्मूर आदि कबीर-

[3]

साधो भाई, जीवत ही करो आसा ।
 जीवत समझे जीवत बूझे, जीवत मुक्तिनिवासा ।
 जीवन करम की फाँस न काटी, मुये मुक्ति की आसा ।
 तन छूटे जिय मिलन कहत है, सो सब झूठी आसा ।
 अबहुँ मिला तो तबहुँ मिलेगा, नहिँ तो जमपुरवासा ।
 रात गहे सतगुरु को चीन्हें, सत-नाम विस्वासा ।
 कहै कबीर साधन हितकारी, हम साधन के दासा ॥—1-57

पन्थी ग्रन्थों में बताया गया है कि कलिपुत्र के आरम्भ में जब कबीर साहब इस पृथ्वी पर प्रकट हुए थे तो काशी के सुदर्शन नामक महाश्वामी ने उनसे दीक्षा ली थी । वे जाति के भंगी थे । युधिष्ठिर ने महाभारत की लड़ाई जीत लेने के बाद भ्रातृ-हत्या के पाप से उद्धार पाने के लिए एक बड़ा यज्ञ किया था । श्रीकृष्णचन्द्र ने इस यज्ञ में एक घण्टा चाँध दिया था । जब घण्टा सात बार बजे तभी पाप छूटेगा, ऐसा संकेत कर दिया था । हजारों ब्राह्मण और साधु भोजन कर चुके, पर घण्टा नहीं बजा; तब श्रीकृष्ण के कहने पर भीम काशी के सुदर्शन भगी को लिवा लाने गये । भीम के अहंकार के कारण सुदर्शन ने जाना अस्वीकार कर दिया । तब स्वयं युधिष्ठिर जाकर उन्हें ले आये और भोजन कराया । उनके भोजन करने पर घण्टा बजा । प्रयाग क्षेत्र में श्रीकृष्ण के कहने से सब लोग गये । वहाँ जल में सबने अपनी छाया देखी । केवल सुदर्शन की छाया मनुष्य की थी, बाकी सबकी कुत्ते आदि निकृष्ट जीवों की । भंगियाँ == भंगी । दान == धर्म । पहचनियाँ == भेद, पहचान, विशेषता ।

इस पद का भाव यह है कि निर्गुण साधु की जाति पूछना बेकार है । सभी जाति के लोग साधु हो चुके हैं । आचार्य क्षितिमोहन सेन ने 'साध' का अर्थ 'साधन करते हैं' ऐसा किया है ।

विशेष — छपी पोथियों में इस पद के अन्त में ये तीन पद और हैं :

[4]

वागों ना जा रे ना जा, तेरी काया मे गुलजार ।

सहस-हँवल पर बैठ के तू देखे रूप अपार ॥—1-58

से मिलन होगा (या परमपद मिलेगा) वह सब झूठी आशा दिखाते हैं। जो इस समय मिला है, वही उस समय (मृत्यु के बाद) भी मिलेगा। सत्त... विस्वामा = सत्य को ग्रहण करे, सत गुरु को पहचाने और सत्य नाम पर विश्वास रहे, तभी मिलने की जाणा कर सकता है।

बिदोः—छपी पुस्तकों में 'अबहुँ मिला सो' इस पंक्ति के बाद ये दो पंक्तियाँ अधिक हैं :

दूर दूर दूँडे मन लोभी मिटै न गर्म-तरामा ।

साध संत की करै न बंदगी कटै करम की फाँसा ।

गर्म-तरासा = गर्मवास, बार-बार जन्म-मरण के चक्कर में पड़ते रहने का डर ।

4. इसका भाव भी पद 1 से मिलता-जुलता है। वगीचे का सौन्दर्य देखने के लिए किसी बाहरी उपवन में जाने की जरूरत नहीं है, शरीर में ही फूल खिले हुए हैं। शरीर के भीतर जो सहस्रदल का कमल है, (सहस्रारचक्र), उसी पर बैठकर अर्थात् पूर्ण समाधि के द्वारा अपार रूप को देख। छपी पोथियों में यह पद इस प्रकार है :

वागों ना जा रे ना जा, तेरी काया में गुलजार ।

करनी-बयारी बोझ कर तू रहनी कर रखवार ।

दुमैति कात उड़ा के देखै अजब बहार ॥

मन माली परबोधिऐ करि सजम की बार ।

दया पीद सूखे नही छिमा सीच जल द्वार ॥

गुल और चमन के बीच में फूला अजब गुलाब ।

मुक्ति कली सतमाल को पहिरे गूँथि-गलहार ॥

अष्ट कमल से ऊपजे लीला अगम अपार ।

कहै कबीर चित चेत के आवागमन निवार ॥

इस पद में वाग का रूपक पूरा-पूरा (साग) है। इस वगीचे में करनी बयारी है, रहनी (=रहने का भाव, आचरण) रखवाला है, दुमैति (कुमति) वगीचे को दूषित करनेवाला काम है। मन माली है, संयम वेड़ा है, दया पोधा है, क्षमा सीचने का जल है। गुल और चमन के बीच में जो गुलाब है वह क्या है, यह बात साम्प्रदायिक व्याख्याओं में देखने को नहीं मिली। चमन (वाग) तो स्पष्ट ही शरीर है, गुल सम्भवतः सहस्रार है और इन दोनों के बीच खिला हुआ अद्भुत गुलाब सम्भवतः समाधि या लय है। मुक्ति कली है, जिससे सत्य नाम की माला गूँथी जा सकती है। अष्टकमल = आठ कमल। कबीरपन्थी

[5]

अवधू, माया तजी न जाई ।

गिरह तज के वस्तर वाँघा, वस्तर तज के फेरी ॥

काम तजे तें क्रोध न जाई, क्रोध तजे तें लोभा ।

लोभ तजे अहंकार न जाई, मान-वड़ाई-सोभा ॥

मन बैरागी माया त्यागी, शब्द में सुरत समाई ।

कहैं कबीर सुनो भाई साधो, यह गम बिरले पाई ॥--1-63

पुस्तकों में कभी-कभी नौ कमलाकार चक्रों की बात आती है । अन्तिम या नव्वे कमल पर जब योगी पहुँचता है तो उसके संकल्प-विकल्प का लय हो जाता है, परन्तु बाकी आठ कमलों में वह अनेक लीलाएँ देख सकता है ।

5. हे अवधूत, माया छोड़ना कठिन है । गृह छोड़ा तो वस्त्र (भेष) धारण किया और अब वस्त्र छोड़ा तो फेरी देने लगे—भीख माँगने लगे । इस पद्य के 'गिरह' शब्द का अर्थ क्षितिमोहन सेन ने 'गाँठ' किया है । छपी पोषियों में दूसरी पंक्ति के बाद तीन पक्तियाँ और हैं । इन पक्तियों से गिरह का अर्थ गृह (गृहस्थी) ही संगत जान पड़ता है । पक्तियाँ इस प्रकार हैं :

लड़िका तजि के चेला कीन्हा तहुँ मति माया घेरी ।

जैसे खेल वाग में अरुनी माँहि रही अरुनाई ।

छोरे से वह छूटे नाही कोटिन करै उपाई ॥

भाव यह है कि गृहस्थाश्रम में लड़िका छोड़ दिया, परन्तु साधु होकर फिर तुमने चेला बनाया और वही माया फिर तुम्हारी बुद्धि को घेरे रही । यह माया उस लता की भाँति है जो पहले वाग में देह से उलझी और फिर बीच में राह-भर उलझी ही रही । किसी तरह छूटी नहीं । काम छोड़ा तो क्रोध न छूटा, क्रोध भी छोड़ा तो लोभ गले आ पड़ा...इत्यादि । मन बैरागी... समाई = वस्तुतः सच्चा बैराग्य वह है जहाँ मन बैराग्यवश माया को छोड़ देता है । (फिर आदमी चाहे गृहस्थाश्रम में रहे या साधु हो जाय, कोई हर्ज नहीं) —जब मन ही माया छोड़ देता है तो सुरति शब्द में समा जाती है, अर्थात् वह स्मृतिशक्ति जिसे आरम्भ में भगवान् ने जीव की अपने में अनु-रक्त होने के लिए दी थी परन्तु जिसे वह भ्रमवश समार में लगाकर भ्रम जाल में फँस गया था, मन के बैरागी होने पर संसार से हटकर शब्द में लग जाती है और फिर वह क्रमशः भगवान् की ओर उन्मुख होता है । (तुल-नीय आदिमंगल—'प्रथम सुरति समरय किया' इत्यादि) । आचार्य क्षिति-मोहन सेन ने दश पंक्ति का अर्थ इस प्रकार किया है—मन ने बैराग्यवश माया तो छोड़ी पर शास्त्र-वाक्य में उलझा रहा । यह गम = गह रहस्य ।

[6]

चंदा जलकै यदि घट माही । अंधी आँखन सूझै नाही ॥
 यहि घट चंदा यहि घट सूर । यहि घट गाजै अनहद तूर ॥
 यहि घट बाजै तबल-निशान । वहिरा शब्द सुने नहि कान ॥
 जब लग मेरी मेरी करै । तब लग काज एकी नहि सरै ॥
 जब मेरी ममता मर जाय । तब प्रभु काज सँवारै आय ॥
 ज्ञान के कारन करम कमाय । होय ज्ञान तब करम नसाय ॥
 फल कारन फूलै वनराय । फल लागे पर फूल सुलाय ॥
 मृगा हास कस्तूरी बास । आप न खोजै खोजै घास ॥—1-83

6. सीधा मतलब यह है कि इसी शरीर में वे सभी ज्योतियाँ और सभी मंगल-वाद्य वर्तमान हैं जो बाह्य जगत् में दिखते हैं। इसी में वह विश्वव्यापी अनाहत ध्वनि भी सुनायी देती है। परन्तु जिसके भीतर की आँखें नहीं हैं वह इस ज्योति को नहीं देख पाता। जब तक ममता बनी रहती है तब तक तो कोई काम नहीं निकलता, पर ममता के नष्ट होते ही भगवान् सहायता करते हैं और बिगड़ा काम बन जाता है। ज्ञान होने पर कर्म का बन्धन नष्ट हो जाता है, जिस प्रकार फल के आने पर फूल सूख जाता है। पर जिस प्रकार फल के लिए ही वृक्ष फूलता है उसी प्रकार ज्ञान के लिए ही साधक कर्म किये जाता है। जिस प्रकार कस्तूरी-मृग के पास कस्तूरी रहती है लेकिन वह अपने में तो उसे खोजता नहीं, घास में खोजता है; उसी प्रकार मनुष्य के भीतर ही परम सत्य वर्तमान है, पर अज्ञान के कारण वह विषयो के पीछे-पीछे भागता फिरता है। चन्द्र, सूर्य, अनहद नाद आदि पारिभाषिक भी हैं। इनके अर्थ के लिए पृ. 234 और 262-64 देखिए। कवीरदास आदि निर्गुणमार्गी सन्त कहते थे कि जो कुछ ग्रहणाण्ड में है वही पिण्ड में है। घट का अर्थ पिण्ड या शरीर है। छपी पोथियो में इस पद में कुछ सन्धाभाषा की उक्तियाँ भी हैं। 'जब मेरी ममता' आदि पंक्ति के बाद ये पंक्तियाँ हैं :

जय लगि सिंघ रहै वन माहि । तब लगि वह बन फूलै नाहि ॥

उलट स्यार सिंघ को खाय । तब वह बन फूलै हरियाय ॥

प्रसंग से स्पष्ट है कि यहाँ सिंह ममता और ज्ञान है। पृ. 263-69 से स्पष्ट है कि सिंह आत्मा को कहते हैं, यहाँ लक्षण से अहंकार और ममत्व अर्थ है। स्यार अन्तःकरण का प्रतीक है। अन्तःकरण में बुद्धि भी है जो ज्ञान का आश्रय है। इस प्रकार यहाँ भाव यह है कि जब तक इस मन में अहंकार-रूपी सिंह है तब तक वह सूखा रहता है, जब ज्ञान का उदय होता है और अहंकार नष्ट हो जाता है तो मन सफल होता है, अपना अभीष्ट पाता है। फूल और हरियाली जिस प्रकार वन में ही रहती है, उसी प्रकार परम प्राप्त्य भी मनुष्य के भीतर ही है।

[7]

साधो, ब्रह्म अलख लखाया, जब आप आप दरसाया ।
 दीज-मद्ध ज्यों वृच्छा दरसै, वृच्छा मद्धे छाया ॥
 ज्यों नभ-मद्धे सुन्न देखिण, सुन अनन्त आकारा ।
 नि-अच्छरते अच्चर तैसे, अच्छर छर विस्तारा ॥
 ज्यों रवि-मद्धे किरन देखिये, किरन मद्ध परकासा ।
 परमातम मे जीव ब्रह्म इमि, जीव-मद्धतिमि स्वांसा ॥
 स्वांसा-मद्धे शब्द देखिये, अर्थ शब्द के माही ।
 ब्रह्मते जीन जीवते मन यो, न्यारा मिला सदा ही ॥
 आपहि वृच्छ बीज अकूरा, आप फूल-फल छाया ।
 आपहि सूर किरन परकासा, आप ब्रह्म जिउ माया ॥
 अनन्ताकार सुन्न नभ आपैं, स्वांस शब्द अरथाया ।
 नि-अच्छर अच्छर छर आपैं, मन जीव ब्रह्म समाया ॥
 आतम मे परमातम दरसे परमातम मे झाँई ।
 झाँई मे परछाई दरसै, लखै कवीरा साँई ॥—1-85

7. सम्भवतः यह पद कबीरदास का रचा हुआ नहीं है। पद का भाव यह है कि ब्रह्म ही इस जगत् का एकमात्र कारण है और आत्मा से अभिन्न है। बीज का ही परिणत-रूप वृक्ष है और वृक्ष को छोड़कर छाया नहीं रह सकती; उसी प्रकार ब्रह्म का ही परिणत-रूप वह जगत् है और माया उससे अलग कोई सत्ता नहीं रखती। अलख अर्थात् इन्द्रियातीत, जिसे आँख आदि से देखा न जा सके। सुन्न = शून्य, यहाँ आकाश से मतलब है। जिस प्रकार समस्त आकाश महाकाश में ही वर्तमान है, उसी प्रकार जो कुछ भी अलग प्रकार की वस्तुएँ दिख रही हैं वह ब्रह्म का ही अंग है। अच्छर = अक्षर = कूटस्थ जीव-आत्मा। वेदान्त मत में अविद्या में चेतना का आभास पड़ता है, उस अविद्याच्छन्न चेतन को कूटस्थ कहते हैं। कूटस्थ और जीव में भेद यह है कि कूटस्थ अविद्या से अवच्छिन्न सिर्फ चेतन मात्र को कहते हैं, जब यह चेतन के आभास और बुद्धि से युक्त होता है तो इसे जीव कहते हैं। सुख-दुःख की अनुभूति जीव की ही होती है। गीता में भगवान् ने कहा है कि मैं क्षर और अक्षर से अतीत हूँ। इस पर से पण्डित लोग अक्षर कूटस्थ को मानते हैं और क्षर नाशवान् जगत् को। यहाँ निःअक्षर से उसी क्षर और अक्षर से अतीत का तात्पर्य जान पड़ता है। सूर्य में किरण है और किरण में प्रकाश है। क्योंकि जिस प्रकार किरण और प्रकाश अभिन्न हैं उसी प्रकार परमात्मा में जीव है और जीव तथा ब्रह्म अभिन्न हैं। जीव में प्राण है, प्राण में शब्द है, शब्द में अर्थ (पदार्थ) है। इस प्रकार ब्रह्म से लेकर अर्थ पदार्थ, स्पर्श, रूप, रस;

[8]

इस घट अन्तर वाग-वगीचे, इसी में सिरजनहारा ।
 इस घट अन्तर सात समुन्दर, इसी में नौ लख तारा ।
 इस घट अन्तर पारस मोती, इसी में परखनहारा ।
 इस घट अन्तर अनहद गरजै, इसी में उठत फुहारा ।
 कहत कबीर सुनो भाई साधो, इसी में साईं हमारा ॥—1-101

[9]

ऐसा लो नहि तैसा लो, मैं केहि विधि कथौ गँभीरा लो ।
 भीतर कहूँ तो जगमय लीजै, बाहर कहूँ तो झूठा लो ॥
 बाहर-भीतर सकल निरन्तर चित्त-अचित दोउ पीठा लो ।
 दृष्टि न मुष्टि परगट अगोचर, वातन कहा न जाई लो ॥—1-104

[10]

तोहि मोरि लगन लगाये रे फकिरवा ।
 सोवत ही मैं अपने मन्दिर में,
 सवदन मारि जगाये रे फकिरवा ।
 बूझत ही भव के सागर मे,
 वहियाँ पकरि समुझाये रे फकिरवा ।

गन्ध) सभी न्यारे भी हैं और मिले भी है। वृक्ष, अंकुर आदि सब वही है। आत्म में...साईं=आत्मा में ही परमात्मा है, परमात्मा में साईं (=आभास) है क्योंकि परमात्मा या ईश्वर वस्तुतः मायाच्छन्न चेतन का ही नाम है, आभास में प्रतिबिम्बरूप समस्त जगत् है। यह कबीर साईं (=स्वामी=देखने में समर्थ) देख रहे है। इस पद की अत्यधिक वैदान्तिक शब्दावली और कबीर के साथ प्रयुक्त 'साईं' शब्द से इसकी प्रामाणिकता में सन्देह होता है।

8. छठे पद के समान भाव है। जो कछु पिडे सोई ब्रह्मण्डे ॥
 9. व्याख्या के लिए पृ. 321 देखिए। छपी पुस्तको में अन्तिम पंक्ति का पाठ है :

बाहर भीतर सकल निरन्तर गुरु परतापे दोठा लो।

यहाँ 'चित्त-अचित'...लो' पाठ है जिसका भाव यह है कि चेतन और अचेतन दोनों उसकी दो पीठें हैं। दोनों को वह व्याप्त करके वर्तमान है। किसी-किसी ने पीठ का अर्थ पीड़ा किया है, अर्थात् भगवान् चेतन और अचेतन दोनों के अधिष्ठान है। दृष्टि न मुष्टि=जो न देखने में आवे न मुट्ठी में पकड़ने में आवे। परगट अगोचर=प्रत्यक्ष भी और अप्रत्यक्ष भी।

10. ऐ फकीर, तूने ही मेरी लगन लगा दी। सोवत ही=सोती थी। सवदन

एक वचन वचन नहिं दूजा
 तुम मोसैं वंद छुड़ाये रे फकिरवा ।
 कहैं कबीर सुनो भाई साधो,
 प्रानन प्रान लगाये रे फकिरवा ।—1-121

[11]

निस-दिन खेलत रही सखियन संग,
 मोहि बड़ा डर लागे ।
 मोरे साहव की ऊँधी अटरिया,
 चढ़त में जियरा काँपे ॥
 जो सुल चहै तो लज्जा त्यागे,
 पिया से हिलमिल लागे ।
 धूँधट खोल अंग भर भेंटे,
 नैन आरती साजे ॥
 कहैं कबीर सुनो सखि मोरी,
 प्रेम होय सो जाने ।
 निज प्रीतम की आस नही है,
 नाहक काजर पारे ॥—1-131

मारि = सगीन की चोट में (क्षितिमोइन सेन) । कई जगह टीकाकारों ने 'सब्द' का अर्थ कबीर साहव की सारवाणी किया है । बूझत ही = डूबती थी । तुम मोसैं... 'फकिरवा' = तुमने मुझे बन्धन-मुक्त किया । जो पारख-पद को प्राप्त कर लेता है वही पारखी गुरु होता है और उसी को 'बन्दी छोड़' कहते हैं । कबीरदास 'बन्दी छोड़' रूप में सम्प्रदाय में प्रसिद्ध है । फकीर से तात्पर्य गुरु से है । यदि यह पद कबीरदास का हो तो फकीर का लक्षणार्थ परमात्मा ही हो सकता है ।

11. जियरा = जी, हृदय । स्पष्ट है, अन्तिम अंश का अर्थ है कि कबीर कहते हैं कि ऐ सखी, जिसमें प्रेम होता है वही प्रिय को जानता है और उसे ही प्यार करता है । बाहरी साज-सिंमार से क्या होता है । तू व्यर्थ काजल पार रही है (= शृंगार का आयोजन कर रही है) । प्रिय-मिलन की आशा न कर क्योंकि तेरे भीतर प्रेम नहीं है । भाव यह है कि बाहरी पूजा-पाठ में भगवान् नहीं मिलते, भीतर का प्रेम चाहिए ।

[12]

हंसा करो पुरातन बात ।
 कौन देम से आया हसा, उतरना कौन घाट ।
 कहाँ हंसा विमराम किया है, कहाँ लगाये आस ॥
 अब ही हंसा चेत सवेरा, चलो हमारे साथ ।
 संसय-सोरु यहाँ नहि व्यापै, नही काल कै घास ॥
 हिअ मदन-वन फूल रहे है, आवे सोहं वास ।
 मन भौरा जिहें अरुन रहे हैं, सुग की ना अभिलास ॥—2-24

[13]

अनगढ़िया देवा, कौन करै तेरी सेवा ।
 गढ़े देव को सब कोई पूजै, नित ही लावै सेवा ।
 पूरन ब्रह्म असंडित स्वामी, ताको न जानै भेवा ।
 दस औतार निरंजन कहिए, सो अपना ना होई ।
 यह तो अपनी करनी भोगें, कर्ता औरहि कोई ।
 जोगी जती तपी सन्यासी, आप आप में लड़ियाँ ।
 कहै कबीर मुनो भाई साधो, राग लखै सो तरियाँ ॥—2-37

[14]

दरियाव की लहर दरियाव है जो
 दरियाव और लहर में भिन्न कोयम् ।
 उठे तो नीर है बैठे तो नीर है
 कहो जो दूसरा किस तरह होयम् ।

12. हसा = विशुद्ध चैतन्य; जीव का वास्तविक सत्य (दे. अनु. 1 और 6)
 पुरातन = पुरानी । 'संसय सोरु...घास' में 'बहाँ' पद सत्य सोरु का वाचक है । हिअ = यहाँ = मर्यादालोक । मदन-वन = कामदेव का वन ! सोहं = ब्रह्म के साथ जीव की अभिन्नता जो 'हसा' का भ्रम है । (दे. अनु. 5, 6)
13. अनगढ़िया देवा = जो देवता मूर्ति रूप में नहीं गढ़ा जा सकता और जिसका आरम्भ नहीं है, रूपातीत अनादि । गढ़े देव = मूर्ति, अवतार; मूर्ति हाथ से और अवतार मन से गढ़े गये हैं । निरंजन = सगुण ब्रह्म, ईश्वर (दे. पू. 288-89) राग लखै सो तरियाँ = जिसने प्रेम को देखा है वह तर भया; राग = प्रेम । छपी पोखियों में राग के स्थान पर राम पाठ है ।
14. समुद्र और समुद्र की तरंग में कोई भेद नहीं है, केवल नाम और रूप का भेद है । इसी प्रकार जगत् ही ब्रह्म है और ब्रह्म ही जगत् है । जगत् = जगत्

उसी का फेर के नाम लहर धरा

लहर के कहे क्या नीर खोयम् ।

जक्त ही फेर जब जक्त परब्रह्म में

ज्ञान कर देख मालु गोयम् ॥—2-56

[15]

जहाँ खेलत बसन्त रितुराज

जहाँ अनहद बाजा बजै बाज ।

चहुँ दिसि जोति की बहै धार

विरला जन कोइ उत्तरै पार ।

कोटि कृष्ण जहँ जोड़ै हाथ

कोटि विष्णु जहँ नावै माथ ।

कोटिन ब्रह्मा पढ़ै पुरान

कोटि महेश धरै जहँ ध्यान ।

कोटि सरस्वती जहँ धरै राम

कोटि इन्द्र जहँ गगन लाग ।

सुर-गंधर्व-मुनि गनै न जायँ

जहँ साहब प्रगटे आय आय ।

चोवा चन्दन और अवीर

पुहप-वास रस रह्यो गँभीर ।—2-57

अभेदजन्य प्रेम के लिए दे. पृ. 309-10 । मालु गोयम् = परब्रह्म में एक जगत् के बाद दूसरा जगत् इस प्रकार चल रहा है जैसे जपमाला के मनके चलते हैं ।

छपी पोथी में 'कबीर गोयम्' पाठ है जिसका अर्थ है 'कबीर कहते हैं' ।

15. सत्यलोक का वर्णन है । जो कुछ ब्रह्माण्ड में है वह पिण्ड में है । हमने पहले ही देखा है कि साधक सहजसमाधि के द्वारा सत्यलोक का भी आनन्द अपने में अनुभव कर सकता है । इस सत्यलोक में नित्य बसन्त वसन्तमान है, वह परम पुरुष नित्य ही जीवरूप प्रिया के साथ फाग खेल रहे हैं । छपी पोथियों में प्रथम पंक्ति का पाठ इस प्रकार है :

जहँ सतमुख खेलत रितु बसंत । परम जोत जहँ साधु सन्त ॥

तीन लोक से भिन्न राज । जहँ अनहद बाजा बजै बाज ॥

इससे अर्थ अधिक स्पष्ट होता है । यहाँ साधु सन्त ज्योतिरूप में हैं, क्योंकि सत्यलोक में हस-रेह केवल प्रकाश रूप में रहती है, जहाँ अनहद बाजा बजता रहता है, प्रकाश की ऐसी धारा बहती रहती है कि कठिनाई से कोई इस धारा को पार कर सकता है । कोटि-कोटि कृष्ण, विष्णु, इन्द्र, सरस्वती आदि जहाँ हाथ जोड़े रहते हैं, वहाँ अन्य देवताओं, मुनियों और गन्धर्वों की

[16]

जहँ चेत-अचेत खंभ दोउ मन रच्य़ा है हिंडोर ।
तहँ भूलै जीव जहान, जहँ कतहुँ नहि धिर ठोर ।
और चन्द-सूर दोऊ भूले नाही पावै अन्त ।
चौरासी लच्छहुँ जिव भूलै रवि-ससि धाय ।
कोटिन कल्प जुग बीतिया आने न कबहुँ हाय ।
धरनी अकासहुँ दोऊ भूलै, भूलै पवनहुँ नीर ।
धरि देह हरि आपहुँ भूलै जो लखही दास कबीर ।—2-59

[17]

I. ग्रह चंद्र तपन जोत वरत है
सुरत राग निरत तार बाजै ।
नीवतिया घुरत है रैन-दिन मुन्न मे
कहै कबीर पिउ गगन गाजै ॥

II. क्षण और पलक की आरती कौन-सी
रैन-दिन आरती विस्व गावै ।

क्या गिनती हो सकती है ! साहब = सत्यपुरुष, भगवान् । चोवा चन्दन और पुष्पदास तथा फाग खेलने की सामग्री है । फाग खेलना लाक्षणिक प्रयोग है । इसका लक्ष्यार्थ जीव और भगवान् का अनन्त प्रेम और मिलनजन्य आनन्द है । छपी पोथियों में दो-तीन पंक्तियाँ और हैं, पर वे महत्त्व की नहीं हैं ।

16. माया-जाल का वर्णन है । जहाँ मन चेतन और अचेतन (जड़ और चेतन के) दो खम्भों पर हिंडोरा लगाकर झूल रहा है । छपी पोथियों में 'लोभ-मोह के खम्भ दोउ' पाठ है जो स्पष्ट है । किन्तु छपे पाठ से यही पाठ उत्तम लगता है । जीव-जहान = जीव और जगत् । स्थिर ठोर = स्थिर स्थान, स्थिरता । तीसरी पंक्ति के स्थान पर छपी पोथियों में इस प्रकार पाठ है :

चतुरा झूलै चतुराइयाँ ओ झूलै राजा सेव ।
ओ चंद सूर दोऊ झूलै नाही पावै भेव ॥

इसमें सेव = सेवक, भेव = भेद, रहस्य ।

चौरासी...जिव = चौरासी लाख योनियों में भटकनेवाले जीव । आने न कबहुँ हाय = कोटि-कोटि कल्प से झूल रहे हैं, पर कभी मुँह से 'हाय' नहीं कहते । धरि देह... = स्वयं विष्णु भी बार-बार अवतार लेकर इसी चक्कर में पड़े हुए हैं ।

17. इन पद्यों में सुरत (सुरति) और निरत (निरति) शब्द पारिभाषिक हैं । 'शान्तस्थितिबोध' और 'सन्तोषबोध' आदि साम्प्रदायिक ग्रन्थों में इन शब्दों

धुरत निस्सान तहें गैव की झालरा

गैव की घंट का नाद आवे ॥

III. कहें कबीर तहें रैन-दिन आरती

जगत के तरत पर जगत साईं ।

कर्म औ भर्म संसार सब करत है

पीव की परख कोई प्रेमी जानै ॥

सुरत औ निरत धार मन में पकड़कर

गंग और जमन के पाट आनै ।

नीर निमल तहाँ रैन-दिन धरत है

जनम औ मरन तब अन्त पाई ॥

की जटिल व्याख्याएँ मिलती हैं । निरति जब सुरति में मिलती है और सुरति जब शब्द में मिलती है तो हृत्-देह की प्राप्ति होती है । यह भी कहा गया है कि,

शब्द सुरति और निरति ये कहिये को है तीन ।

निरति लौटि सुरतिहि मिली, सुरति शब्द में लीन ।

हमने अपनी नयी पुस्तक में इनके अर्थों की विस्तृत विवेचना की है । साधारणतः 'रति' प्रवृत्ति को कहते हैं । निरति, बाहरी प्रवृत्ति की निवृत्ति को और सुरति अन्तर्मुखी वृत्ति को कहते हैं । निरति वस्तुतः अभावात्मक वस्तु है और सुरति भावात्मक । आचार्य क्षितिमोहन रॉय ने सुरति का अर्थ प्रेम और निरति का वैराग्य किया है । जब बाह्यमुखी वृत्ति अन्तर्मुखी वृत्ति में लीन होती है तो जीव को जीव और ब्रह्म के अभेद की प्रतीति होती है । कबीरपन्थी लोग इसको अन्तिम अवस्था नहीं मानते, क्योंकि यह भी भ्रम है । जब निरति अभेद प्रतीति-रूपी अहंभाव से मुक्त होकर शब्द में लीन होती है तभी जीव अपने सच्चे रूप में स्थित होता है । इस जगत को अन्तःकरण और बाह्यकरणों के द्वारा ही अनुभव किया जाता है । इसीलिए यह सुरति और निरति के ताने-बाने से बना है । निरति निवृत्तिरूपा होने के कारण स्थूल है और सुरति अन्तर्मुखी होने के कारण सूक्ष्म । इसीलिए इस पद के आरम्भ में ही सुरति को राग और निरति को वीणा का तार कहा गया है ।

I. तपन = सूर्य । धरत है = जलते है । नीवतिया... = सून्य में नीबत बजती रहती है । पिङ... = प्रिय ऐसे सून्य में विराजमान है । छपी पोथियों के पाठ से इन पदों में बड़ा अन्तर है (देखिए शब्दा. 96 और आये), जहाँ आवश्यक है वही पाठान्तरो की चर्चा इस टिप्पणी में कर दी गयी है, सर्वत्र नहीं ।

II. क्षण... गावें = क्षणभर या पलभर की आरती वहाँ नहीं होती, सारा सत्तार दिन-रात आरती उतारता रहता है । धुरत... = निस्सान बजता है । गैव = विचित्र, अद्भुत । झालरा = झालर, झिलमिल ज्योति ।

III. पीव की परख = प्रिय की पहचान; प्रिय से सर्वत्र भगवान् का तात्पर्य है ।

IV. देख बोजूद मे अजब विसराम है
 होय मौजूद तो सही पावै ।
 सुरत की डोर सुख-सिध का झूलना
 घोर की सोर तहँ नाद गावै ।
 नीर-विन कँवल तहँ देख अति फूलिया
 कहै कबीर मन भँवर छावै ॥

सुरत...आनै = अन्तर्मुखी बहिर्मुखी प्रवृत्तियों को मन में लीन करके इड़ा और पिगला नाड़ियों के भाग में उन्हें ले आवे अर्थात् समाधि के लिए उद्बुद्ध करे ।
 गंगा = इड़ा । यमुना = पिगला । वहाँ निर्मल नीर क्षरता है । अर्थात् विशुद्ध ज्ञानधारा वह रही है । छपी पोथियों के पाठ से यह भाव अधिक स्पष्ट होता है और पद में तुक भी मिलती है :

कर्म और भर्म संसार सब करतु है पीव की परख कोई सन्त जानै ।
 सुरत और निरत मन पवन को पकरि करिग और जमुन के घाट आनै ॥
 पाँच को नाथ करि साथ सोहँ लिया अधर दरियाव का सुख मानै ।
 कहँ कबीर सोई संत निर्भय धरा जन्म औ मर्न का भर्म भानै ॥

इसमें पाँच को नाथने से ज्ञानेन्द्रियों को वश में करने का भाव है । उन्हें भी साथ ले लेने का निर्देश है । अधर दरियाव = जून्य में स्थित समुद्र (आनन्द का सागर) । भानै = बता सकता है या तोड़ (भग कर) सकता है ।

IV. बोजूद (अरबी बुजूद) = सत्ता, अस्तित्व । देख... = उस परम सत्ता (परमात्मा) में अद्भुत विश्राम मिलता है । मौजूद = परमात्मा की निकटता की अनुभूति । इस पंक्ति के बाद छपी पोथियों में यह पंक्ति है जो अर्थ को स्पष्ट करती है :

फेर मन पवन को घेर उलटा चढ़ै

पाँच पच्चीस को उलटि लावै

भाव ऊपर के पद के समान ही है अर्थात् मन और पवन को जगत् की ओर जाने से रोककर उलटा चलावे—समाधि की ओर ले जावे और पाँच (ज्ञानेन्द्रिय) पच्चीस (तत्त्वों) को अन्तर्मुख करे । सुरति अर्थात् अन्तर्मुखी वृत्ति (भगवत्प्रवृत्ति) की डोरी पर सुख-समुद्र (परम आनन्द) का भूला लगावे । नाद (शब्द) वहाँ मेघ की भाँति गरजता रहता है और बिना पानी के ही उस समाधि में कमल खिला दिखता है, मन-रूपी भँवर उस पर छा जाता है ।

विशेष—‘वज्र’, ‘बुजूद’ और ‘मौजूद’ सूफी साधकों के पारमार्थिक शब्द हैं । ‘वज्र’ उल्लासमयी मत्तावस्था को कहते हैं । सूफी साधना में यह साधक के आरुक्षुभाव की पाँचवीं अवस्था का नाम है । इस अवस्था में साधक के चित्त में उल्लासजन्य मत्तता का भाव आता है । इसके बाद जो अवस्था

V. चक्र के बीज में कौवल अति फूलिया तामु का सुख कोइ सन्त जान ।

शब्द की घोर चहुँ ओर तहँ होत है असीम समुंदर की सुख माने ।

कहै कबीर यों डूब सुख-सिध में जन्म और मरन का भर्म नाने ।

VI. पाँच की प्यास तहँ देख पूरी भई तीन की ताप तहँ लगै नाही ।

कहै कबीर यह अगम का खेल है गैब का चाँदना देख माहीं ।

जनम-मरन जहाँ तारी परत है होत आनन्द तहँ गगन गाजै ।

उठत झनकार तहँ नाद अनहद पुरै तिरलोक-महल के प्रेम गाजै ।

VII. चन्द्र-तपन कोटि दीप बरत है तूर बाजै तहाँ सन्त झूँ ।

प्यार झनकार तहँ नूर बरसत रहै रस पीवै तहँ भक्त झूँ ।

VIII. जनम-मरन बीच देख अन्तर नही

दच्छ और वाम यूँ एक आही ।

कहै कबीर या सैन गुंगा तई

वेद कत्तेव की गम नाही ॥

IX. अधर आसन किया सगम प्याला पिया

जोग की मूल जग जुगुति पाई ।

पंथ बिन ज.य चल सहर बेगमपुरे

दया जगदेव की सहज आई ।

धुरु होती है उसे 'बुजुद' या स्थितिरूपा सत्ता कहते हैं। इसमें साधक का चित्त निर्द्वन्द्व होकर अपने में आप ही स्थिति पा जाता है। इसके बादवाली अवस्था का नाम 'मौजूद' है, जिसमें साधक परमात्मा का साग्निय अनुभव करता है और अपने को परमसत्ता में स्थित पाता है।

V. भाव ऊपर के समान ही है।

VI. पाँच की प्यास = विषयों का सुख (ज्ञानेन्द्रियों के पाँच विषय हैं--शब्द, स्पर्श, रूप, रस, गन्ध)। तीन की ताप = आधिभौतिक, आधिदैविक और आध्यात्मिक दुःख, दुःखत्रय। जनम...परत है = जन्म और मरण की...ताली बजती रहती है। उठत...बाजै = अन...ध्वनि की जन...होती रहती है। तिरलोक... = त्रिलो...वहाँ बज...से.)। छपी पोथियों में 'त्रिकूटी-

ध्यान धर देखिया नैन-विन पेखिया
 अगम अगाध सब कहत गाई ।
 सहर वेगमपुरा गम्म को ना लहै
 होय वेगम्म जो गम्म पावै ।
 गुना की गम्म का ना अजब विसराम है
 सैन जो लखै सोइ सैन गावै ।

X. मुखल बानी तिको स्वाद कैसे कहै
 स्वाद पावै सोइ मुखल मानै ।
 कहै कबीर या सैन गूंगा तई
 होय गूंगा जोई सैन जानै ।

XI. छक्याँ अवधूत मस्तान माता रहै
 ज्ञान-वैराग्य सुधि लिया पूरा ।
 स्वाँस-उस्वाँस का प्रेम प्याला पिया
 गगन गरजै तहाँ बजै तूरा ॥

XII. विन कर ताँतियाँ नाद गाता रहै
 जतन जरना लिया सदा खेले ।
 कहै कबीर प्रान प्रान-सिध में मिलावै
 परम सुखधाम तह प्रान मेले ॥

XIII. आठहू पहर मतवाल लागी रहै
 आठहू पहर की छाक पीवै ।
 आठहू पहर मस्तान माता रहै
 ब्रह्म के देह में भक्त जीवै ।

रहता है) बैठकर साधन के अगम (रहस्यातीत) रस का प्याला पिया और वह योग की इस मूल युक्ति को पा गया है। यह वे-गमपुर सहर अर्थात् जिस सहर में कोई गम नहीं है, केवल आनन्द ही आनन्द है, उसमें बिना किसी पन्थ (सम्प्रदाय-विहित उपासना मार्ग) के पहुँच जाता है; क्योंकि उसे जगदेव जगदीश्वर की दया सहज ही मिल जाती है। यहाँ ध्यान के द्वारा वह बिना आँखों की सहायता के ही उस वस्तु को देखता है जिसे अगम और अगाध कहा गया है। इस वे-गमपुर सहर तक पहुँच पाना कठिन है। वही पहुँच पाता है जो वे-गम हो जाता है, निर्बन्ध हो जाता है।

X. मुखल = मुखें । तिको = उसका । गूँगे का सैन के लिए देखिए ऊपर (VIII)

XI. विन...रहै = बिना हाथ के और बिना ताँत (तन्त्री = धोखा) के ही वही नाद गाया करता है (राग बजाया करता है) ।

XIII. आठहू पहर...की व्याख्या और छपे पाठ के लिए पृ. 337-38 देखिए ।

कोटिन चन्द-सूर छिप जैहै, एक रोम उजियारा हो।
वही पार एक नगर वसुत है, बरसत अमृत-धारा हो।
कहे कबीर सुनो ध्रमदासा, लखो पुरुष दरबारा हो।—2-77

[19]

परमात्म गुरु निकट विराजें
जाग जाग मन मेरे।
घाय के पीतम चरनन लागै
साईं लड़ा सिर तेरे।
जुगन जुगन तोहि सोवत बीता
अजहु न जाग सबेरे।—2-20

[20]

मन, तू पार उत्तर कहै जैहो।
आगे पंथी पंथ न कोई, कूच-भुकाम न पैहो।
नहि तहै नीर, नाव नहि खेवट, ना गुत खेचनहारा।
धरनी-गगन-कल्प कुछ नाही, ना कछु बार न पारा।
नहि तन, नहि मन, नहीं अपनपो सुन्न में सुद्धि न पैहो।
बलीवान होय पैठो घट मे, बाही ठौर होइहो।
बार हि बार बिचार देख मन, अंत कहूँ मत जैहो।
कहे कबीर सब छाड़ि कल्पना, ज्यों के त्यो ठहरैहो।—2-22

[21]

घर घर दीपक बरै, लखै नहि अन्ध है।
लखत लखत लखि परै, कटै जम फन्द है॥

—अधिरत चलनेवाले शब्द (संगीत, राग) का प्रकाश। सेतसरूप राग = उज्ज्वल संगीत।

19. परमात्म गुरु = परमात्मा-रूप गुरु।

20. गुन = नाव खींचने की रस्ती। सुन्न में = शून्य में मुग्ध या खोज। पद का भाव यह है कि जीवात्मा अपने को ही ब्रह्म मान लेता है तो वह अभेदजन्य भ्रान्ति का शिकार हो जाता है। अपनी कल्पना से ही वह अपने को शून्य-स्वरूप समझने लगता है और उसमें अपने रूप को ही नहीं खोज पाता। (दे. अनुच्छेद 4)। कबीरदास कहते हैं कि सब कल्पना छोड़ो, तभी अपने वास्तविक स्वरूप में स्थिर होये।

21. घर घर दीपक... = प्रत्येक घर में दीपक जलता है, अर्थात् प्रत्येक व्यक्ति के

कहन-मुनन कछु नाहि, नही कछु करन है ।
 जीते जी मरि रहै, बहुरि नहि मरन है ॥
 जोगी पड़े बियोग, कहे घर दूर है ।
 पासहि बसत हजूर, तू चढ़त खजूर है ॥
 बाह्यन दिच्छा देता घर घर घालि है ।
 मूर सजीवन पास, तू पाहन पाति है ॥
 ऐसन साहब कबीर सलोना आप है ।
 नही जोग नही जाप पुन नही पाप है ॥

[22]

साधो, सो सतगुरु मोहि भावै ।
 सत प्रेम का भर भर प्यासा, आप पियै मोहि प्यावै ।
 परदा दूर करै खलिन का, ब्रह्म दरस दिखलावै ।
 जिस दरसन में सब लोक दरसै, अनहद सख मुतावै ।
 एकहि सब सुख-दुख दिखलावै, सख में मुरत समावै ।
 कहै कबीर ताको भ्रम नाही, निर्मम पद परसावै ।—2-38

[23]

तिविर साँझ का गहिरा आवै, छ.वै प्रेम मन-तन में ।
 पच्छिम दिस की खिड़की खोली, दूबहु प्रेम-गगन में ।
 चेत-कैवल-दल रस पीयो दे, लहर तेहु या तन मे ।
 संत घंट सहनाई बाजै, शोभा-सिध महल में ।
 कहै कबीर मुनो भाई साधो, अमर साहब लख घट में ।—2-40

भीतर भगवान् की ज्योति है । सखत... = देखने का अभ्यास करने से वह दिराामी देता है । जीतेजी... = जो जीते जी ही मर गया—इच्छा-द्वेष से परे हो गया, वह फिर नहीं मरने का । जोगी... = योगी भगवान् को न पाकर बियोग में पड़े रहते हैं और घर को—अपने सख को—दूर बसाते हैं । पास ही भगवान् हैं; क्योंकि वे अंग-अंग में व्याप्त हैं, तो भी गजूर पर चढ़ते हैं, अर्थात् समाधि लगाते हैं । दिच्छा = दीक्षा, शिष्य को गुरु देना । घालि है = चोपट करेगा । मूर सजीवन = सजीवनी बूटी । . = परवर = प्रति,

[24]

जिससे रहनि अपार जगत मे, सो प्रीतम मुझे पिघारा हो ।
 जैसे पुरइनि रहि जल-भीतर, जलहि मे करत पसारा हो ।
 पाने पानी पत्र न लागै, ढलकि चलै जस पारा हो ।
 जैसे सती चढ़े अग्नि पर, प्रेम-वचन ना टारा हो ।
 आप जरै औरनि को जारै, राखै प्रेम-मरजादा हो ।
 भवसागर इक नदी अगम है, अहद अगाह धारा हो ।
 कहै कबीर सुनो भाई साधो, बिरले उतरे पारा हो । —2-48

[25]

हरि ने अपना आप छिपाया ।

हरि ने नफीज कर दिखाया ॥

गहरा होता आ रहा है, पश्चिम की खिड़की खोल दो, प्रेम के आकाश में अपने को डुबा दो । सार्यकाल प्रिय-समागम की तैयारी का समय है । पिण्ड में 'पश्चिम' का अर्थ है पीठ की ओर—सुषुम्ना मार्ग । भक्तरूपी प्रेयसी का तन और मन रोमांच और औत्सुख्य से भर गया है—छावै प्रेम मन तन मे । चित्तरूपी कमल दल का रम पान करो—मन ही में उस परम मुख का साक्षात्कार करो । शरीर में प्रेम की लहरें तरंगित हो । शोभा का समुद्र जो यह महल है—अन्तःकरण है—वहाँ मिलन का सूचक शल-घण्टा और शहनाई आदि बाजे बज रहे हैं । कबीरदास कहते हैं कि ऐ साधु, तू अमर साहब को—अक्षय सुहाग देनेवाले स्वामी को अपने भीतर ही देख ।

सार्यकाल का अंधेरा अनेक सन्तों के काव्य में बुढ़ापे का प्रतीक है । किन्तु इस पद में यह प्रियसमागम-काल का प्रतीक है । पिण्ड में इसका योग-परक अर्थ इस प्रकार होगा—सुषुम्ना-मार्ग खोल दो और इस प्रकार गगन (धूम्र, सहस्रार) में समाधिजन्य प्रेम का अनुभव करो । इस समाधिकाल में शंख, घण्टा, काहल आदि की ध्वनि पहले सुनायी देती है, फिर वह उपरत हो जाती है और साधक परम-ज्योति की अपूर्व शोभा देखता है और परमात्मा को घट में ही प्राप्त करता है ।

24. रहनि अपार = अनन्त काल के लिए रहना; शाश्वत स्थिति । पुरइनि = कमल का पत्र, जिस पर से पानी पारे की तरह ढरक जाता है । कमलपत्र की उपमा उन लोगों के लिए दी जाती है जो समार में रहकर भी संसार के मोह में नहीं फँसते ।
25. हरि ने... = भगवान् ने अपने-आपको छिपा रखा है । नफीज = नफीस, सुन्दर ।

हरि ने मुखे कठिन विच घेरी ।
 हरि ने दुविधा काटी मेरी ॥
 हरि ने सुख-दुख बतलाये ।
 हरि ने सब दुंद मिटाये ॥
 ऐसे हरि पै तन-मन बाहें ।
 प्राणहि तजूं हरि नही विसाहें ॥—2-45

[26]

आंकार सबै कोई सिरजै, रागस्वरूपी अंग ।
 निराकार निर्गुन अविनासी, कर बाही को संग ॥
 नाम निरजन नैनन-मद्धे, नाना रूप धरंत ।
 निरंकार निर्गुन अविनासी, अपार अयाह अंग ॥
 महामुख भगन होइ नार्चै, उपजै अंग तरंग ।
 मन और तन धिर न रहतु है, महा मुख के संग ॥
 सब चेतन सब अमन्द सब है दुःख गहन्त ।
 कहाँ आदि कह अन्त आप मुख विच धरंत ॥—2-75

[27]

सतगुरु सोइ दया करि दीन्हा ।
 ताते अन-निन्दार मैं चीन्हा ॥
 बिन पग चलना बिन पर उड़ना, बिना पूर्व का चुगना ।
 बिन नैनन का देखन-येसन, बिन सरवन का सुनना ।
 बंदन सूर दिवस नाहि रजनी, तहाँ मुरत तो लाई ।
 बिना अन्न अमृत-रग-भोजन, बिन जल तूपा मुत्तार ।
 जहाँ हरम तहँ पूरन सुरा है, यह सुग कागों कहना ।
 कहै कबीर बस बस सतगुरु की, धन्य सिव्य का सहना । —2-81

26. ओंकार जो सबकी सृष्टि करता है, भगवान् का रागरूपी—गण्डरूपी अंग है ।
 नाम...धरंत = यद्यपि उनका नाम निरंजन है तथापि वे नानारूप धारण
 करते रहते हैं । महामुख...संग = महा-आनन्द में मग्न नाच रहे

[28]

निरगुन आगे सरगुन नाचें,
बाजै सोहेंग तूरा ।
चेला के पाँव गुरुजी सागें,
यही अचम्भा पूरा ॥ —2-85

[29]

प्रश्न

कबीर, कब से भये बैरागी ।
तुम्हारी मुरति कहाँ की लागी ॥

उत्तर

वइचित्रा का मेला नाही, नहीं गुरु नहीं चेला ।
सकल पसारा जिन दिन नाही, जिहि दिन पुरुष अकेला ॥
गोरख, हम तबके अहैं बैरागी ।
हमारी मुरति ब्रह्म सों लागी ।
ब्रह्मा नाहि जब टोपी दीगही, बिन्दु नहीं जब टीका ।
सिव-सक्ती कै जनमै नाही, तबै जोग हम सीखा ॥
कासी में हम प्रगट भये हैं, रामानंद चेलाये ।
प्यास अहद की साथ हम लाये, मिलन-करन को आये ॥
सहजै सहजै मेला होइगा, जागी भक्ति उतंगा ।
कहैं कबीर मुनो हो गोरख, चलो गीत के संगी ॥ —2-87

28. निर्गुण के आगे सगुण नाच रहे हैं और सोइहं का तूर्य बज रहा है। सोइहं = 'बह मैं ही हूँ' ऐसी अभेद की प्रतीति। यहाँ 'बह' निर्गुण ब्रह्म है और 'मैं' जीव है। जीवन का अहंकार ही उसे ब्रह्म के साथ एक अनुभव करता है, ऐसा कबीरपन्थी मत है (दे. अनु. 4)। यह ऐसा हुआ मानो गुरु (परब्रह्म) चेला (जीव) के पैरों पड़ते है। क्योंकि सोइहं मे सः (=बह=ब्रह्म) दूर का होने से अप्रधान होता है और अहं(मैं=जीव) निकट का होने से प्रधान।
29. वइचित्रा = वैचित्र्य, नानात्व, एक का अनेक होना। ब्रह्मा...टीका = प्रताप ने सब सृष्टि-रचना का अधिकार नहीं पाया था और विष्णु ने भी पावन करने का अधिकार नहीं पाया था। टोपी देना = राज्य पाना। टीका देना = सिंहासन पर अभिषिक्त होना। प्यास अहद की = अगीम को पाने की प्यास। उतंगा = ऊँची।

[30]

या तरिवर में एक पखेरू, भोग सरस बह डोलै रे।
 बाकी संघ लखै नहि कोई, कौन भाव सो बोलै रे।
 दुम्में-डार तहँ अति धन छाया, पंछी बसेरा लेई रे।
 आवै सांझ उड़ि जाय सवेरा, मरम न काहू देई रे।
 सो पंछी मोहि कोई न बतावै, जो बोलै घटमाही रे।
 अवरन-वरन रूप नहि रेखा, बैठा प्रेम के छाही रे।
 अगम अपार निरन्तर वासा, आवत-जात न दीसा रे।
 कहै कबीर सुनो भाई साधो, यह कछु अगम कहानी रे।
 या पंछी के कौन ठौर है, बूझो पंडित जानी रे। —2-95

10.5.83 [31]

निस-दिन सुलै घाव, नीद आवै नही।
 पिया-मिलन की आस, नैहर भावै नही।
 खुल गये गगन-किवाड़, मन्दिर उजियार भयो।
 भयो है पुरुष से भेट तन-मन बार दयो ॥ —2-100

[32]

नाचु रे मेरे मन मस्त होय।
 प्रेम को राग बजाय रैन-दिन शब्द सुनै सब कोइ।
 राहु-केतु नवग्रह नाचै जन्म जन्म आनंद होइ।
 गिरी-समुन्दर धरती नाचै, लोक नाचै हंस-रोइ।
 छापा-तिलक लगाइ बाँस चढ़, हो रहा जग से न्यारा।
 सहस्र कला कर मन मेरी नाचै, रीझै सिरजनहारा ॥ —2-103

गीत = शब्द — राग। यह पद गोरखनाथ और कबीर के संवाद के रूप में लिखा गया है और परवर्ती जान पड़ता है। इसका भाव है कि आत्मा ब्रह्मा, विष्णु और शिव के सृष्ट होने के पूर्व भी विद्यमान था। इस भाव के दोहे क. ग्रं. में भी मिलते हैं (दे. पद. 117)।

30. इस पद के पखेरू और पंछी (पक्षी) शब्द जीवात्मा (हंस) के वाचक हैं। भोग रे = सरस संभोग के रस से मस्त होकर वह भूम रहा है। सघ = सन्धान, खोज, परिचय। दुम्में = द्रुम, पेड़, यहाँ मनुष्य के शरीर से मतलब है। मरम = किसी को अपना मर्म (रहस्य) नहीं जानने देता।
31. गगन किवाड़ = दून्य का दरवाजा, यानी साधना के पक्ष में समाधि।
32. भाव यह है कि सृष्टि के आनन्द से समस्त चराचर ब्रह्माण्ड नाच रहा है, ग्रहः

[33]

to volume

isatic

in the year 12/1983

मन मस्त हुआ तब क्यों बोले ।

हीरा पायो गाँठ गठियायो, बार बार बाको क्यों खोले ।

हलकी थी तब चढ़ी तराजू, पूरी भई तब क्यों तोले ।

सुरत-कलारी भई मतवारी मदवा पी गई बिन तोले ॥

हंसा पाये मानसरोवर, ताल तलैया क्यों डोले ।

तेरा साहब है घर माही, बाहर नैना क्यों खोले ।

कहँ कबीर सुनो भाई साधो, साहब मिल गये तिल ओले ॥—2-105

[34]

मोहि-तोहि लागी कैसे छूटे ।

जैसे कमलपत्र जल बासा,

ऐसे तुम साहिब हम बासा ॥

जैसे चकोर तकत निस चंदा,

ऐसे तुम साहिब हम बंदा ॥

मोहि-तोहि आदि-अन्त बन आई,

अब कैसे लगन दुराई ॥

कहँ कबीर हमरा मन सागा,

जैसे सरिता सिंध समाई ॥—2-110

[35]

बालम आवो हमारे गेह रे ।

तुम बिन दुखिया देह रे ।

तारिकाएँ, पहाड़-समुद्र सब उल्लास के साथ नाच रहे हैं । हँसकर या रोकर सारा लोक ही नाच रहा है । फिर, ऐ मेरे मन, क्यों न मेरे साथ तू भी मस्त होकर नाचे ? नाचना तो पड़ेगा ही, फिर प्रसन्न होकर आनन्द का नृत्य कर । छापा-तिलक लगानेवाले अपने को दुनिया से विशेष समझते हैं । उनका अपने को अलग समझना वैसा ही उपहासास्पद है जैसा घरती-पहाड़ को नाचते देख कोई आदमी घरती में बाँस गाड़कर ऊपर जा बैठे और समझ लें कि वह इस विकट नृत्य से छुटकारा पा गया । मेरा मन सहस्र कला पर नाच रहा है और इस नाच से सिरजनहार रीझ रहा है, क्योंकि उसने सीला ही के लिए तो सब-कुछ सिरजा है ।

33. इस पद के भीतरी अर्थ के लिए पृ. 364-65 देखिए । सुरतकलारी...तोले = सुरतिरूपी कलारी (मद्य वेचनेवाली) ने मस्त होकर बिना तौले ही बहुत पी लिया । तिल ओले = तिल की ओट में ।

सब कोई कहे तुम्हारी नारी, मोकों सागत साज रे।
 दिल से नहीं दिल लगायो, तब लग कैसा सनेह रे।
 अन्न न भावै नोद न आवै, गृह-दर धरै न धीर रे।
 कामिन को है बालम प्यारा, ज्यों प्यासे को नीर रे।
 है कोई ऐसा पर-उपकारी, पियसों कहै गुनाय रे।
 अब तो चेहान कबीर भयो है, बिन देने जिय जाय रे ॥—2-113

[36]

जाग पियारी अब का सोवै।
 रैन गई दिन काहे को खोवै ॥
 जिन जागा तिन मानिक पाया।
 तं बीरी सब सोय गँवाया ॥
 पिये तेरे चतुर सू मूरख नारी।
 कबहुँ न पिय की सेज सँवारी ॥
 तं बीरी बीरापन कीन्ही।
 भर-जोवन पिय अपन न चीन्ही ॥
 जाग देल पिय सेज न तेरे।
 ताहि छाड़ि उठि गये सवेरे ॥
 कहै कबीर सोई धुन जागै।
 दाम्ब-वान उर-अन्तर लागै ॥—2-126

[37]

I. मूर-परकास, तहँ रैन कहँ पाइये
 रैन-परकास नहिँ सूर भासै,
 ज्ञान-परकास अज्ञान कहँ पाइये
 होय अज्ञान तहँ ज्ञान नासै।
 काम बलवान तहँ प्रेम कहँ पाइये
 प्रेम जहाँ होय तहँ काम नाही।
 कहँ कबीर यह सत्त विचार है
 समझ विचार कर देख माँही।

37. I. जिस प्रकार सूर्य का प्रकाश होने से रात नहीं रहती और रात जहाँ होती है वहाँ सूर्य का प्रकाश नहीं रहता, उसी प्रकार जहाँ ज्ञान का प्रकाश होता है वहाँ अज्ञान नहीं रहता और अज्ञान जहाँ रहता है वहाँ ज्ञान नहीं होता। इसी प्रकार जहाँ काम बलवान है वहाँ प्रेम नहीं और जहाँ प्रेम बलवान होता है वहाँ काम नहीं रहता। ज्ञान और अज्ञान का तथा प्रेम और काम का सम्बन्ध प्रकाश और अन्धकार के सम्बन्ध के समान है।

- II. पकड़ समसेर संग्राम में पैसिये
 देह-परजन्त कर जुद्ध भाई ।
 फाट सिर बैरियां दाव जहँ का तहाँ
 आय दरबार में सीस नवाई ॥
- III. मूर संग्राम को देख भागै नहीं,
 देख भागै सोई मूर नाही ।
 काम और शोध मद लोभ से जूझना,
 मचा घमसान तन-खेत माँही ।
 सील और साँच मन्तोष साही भये,
 नाम समसेर तहाँ खूब बाजे ।
 कहै कबीर कोइ जूझिहै मूरमा
 कायरों भीड़ तहँ तुतँ भाजे ॥
- IV. साधको खेल तो बिकट बँड़ा भती
 सती और मूर की चाल आगे ।
 मूर घमसान है पलक दो चार का
 सती घमसान पल एक लागै ।
 साध संग्राम है रैन-दिन जूझना
 देह परजन्त का काम भाई ॥—1-34

[38]

भ्रम का ताला लगा महल रे, प्रेम की कुजी लगाव ।
 कपट-किंवडिया खोल के रे, यहि बिधि पिय को जगाव ॥
 कहै कबीर सुनो भाई साधो, फिर न लगै अस दाव ॥—1-50

[39]

साधो, यह तन ठाठ तँबूरे का ।
 ऐँचत तार मरोरत खूँटी, निकसत राग हजूर का ॥
 टूटे तार बिखरगै खूँटी, हो गया धूरम-धूरे का ।
 कहै कबीर सुनो भाई साधो, अगम पंथ काई मूर का ॥ —1-59

- II. समसेर = तलवार । (दे. पृ. 341-42)
- III. मूर मुद्ध से भागता नहीं और जो भागता है वह मूर नहीं । तनरूपी सेत (मैदान) में काम-शोध आदि शत्रुओं से घमासान मची हुई है । साही = साधो ।
- IV. दे. पृ. 345-46 । बिकट बँड़ा = अत्यन्त कठिन ।
39. यह शरीर तम्बूरे का तार है । ऐँचत...का = जिस प्रकार तम्बूरे की खूंटियाँ

[40]

अवधू, भूले को घर लावै ।

सो जन हमको भावै ॥

घर मे जोग भोग घर ही में, घर तज वन नहि जावै ।
घर मे जुक्त मुक्त घर ही में, जो गुरु अलख लावावै ।
सहज मुन्न मे रहै समाना, सहज समाधि लगावै ।
उन्मुनि रहै ग्रहा को चीन्है, परम तत्त्व को ध्यावै ।
सुरत-निरत सों मेला करके, अनहद नाद बजावै ।
घर में बसत वस्तु भी घर है, घर ही वस्तु मिलावै ॥
कहै कबीरा सुनो हो साधू, ज्यों का त्यों ठहरावै ॥ —1-6

[41]

सन्तो, सहज समाधि भली ।

साँझि मिलन भयो जा दिनतें सुरत न अन्त चली ॥
आँख न मूँहँ कान न हँधूँ, काया कष्ट न धारूँ ।
खुले नैन में हँस हँस देखूँ, सुन्दर रूप निहारूँ ॥
कहूँ सो नाम मुनूँ सो सुभिरन, जो कुछ कहूँ सो पूजा ।
गिरह-उद्यान एकसम देखूँ, भाव मिटाऊँ बूजा ॥
जहँ जहँ जाऊँ सोई परिकरमा, जो कुछ कहूँ सो सेवा ।
जब सोऊँ तब कहूँ दण्डवत, पूजूँ और न देवा ॥
शब्द निरन्तर मनुआ राता, मलिन वचन का त्यागी ।
ऊठत-बैठत कबहुँ न बिसरै, ऐसी तारी लागी ॥
कहैं कबीर यह उनमुनि रहनी, सो परगट कर गाई ।
सुख-दुख के इक परे परम सुख, तेहि में रहा समाई ॥ —1-76

मरोड़ने से और तार खींचने से सुन्दर ध्वनि निकलती है, उसी प्रकार इन्द्रिय-
दमन और मन के संयम से भगवान् का राग इसमें से प्रकट होता है। राग
में श्लेष है (1) संगीत (2) प्रेम। टूटे... = जब इन्द्रिय और मन-बुद्धि
आदि का समवाय नष्ट हो जाता है, यह स्थूल और सूक्ष्म शरीर पूर्ण-विवर्ण
हो जाता है, तब जीव निज स्वरूप में स्थिर होता है। यह अयम पण्य किसी
भूर का ही हो सकता है ।

40. मरवा योग गृहस्थाश्रम में ही सम्भव है। सहज मुन्न... = सदा ही धृन्व में
समा जाय (हृत्पीठ आदि की क्रिया से नहीं), सहज समाधि लगावे (दे. पृ.
250-51)। उनमुनि = उन्मनी (दे. पृ. 237)। सुरत-निरत (देतिए ऊपर
पद 17 की ध्याया)। ज्यों का त्यों = निजस्वरूप, हंग देह (दे. अनु. 4) ।
41. (देगिए पृ. 315)

[42]

तीरथ में तो सब पानी है होवे नहीं कछु अन्हाय देखा ।
प्रतिमा सकल तो जड़ हैं भाई, बोलें नहीं बोलाय देखा ।
पुरान कोरान सब बात है, या घट का परदा खोल देखा ।
अनुभव की बात कबीर कहै यह, सब है झूठी पोल देखा ॥ —1-79

[43]

पानी बिच भीन पियासी ।
मोहि सुन सुन आवै हाँसी ॥
घर में वस्तु नजर नहि आवत ।
बन बन फिरत उदासी ॥
आत्मज्ञान बिना जग झूठा ।
क्या मयुरा क्या कासी । —1-82

[44]

गगन मठ गैब निसान उड़े ।
घन्रहार चंदवा जेह टांगे, मुक्ता-मानिक मढे ।
महिमा तासु देख मन धिरकर, रवि-ससि जोत जरे ।
कहै कबीर पियै जोई जन, माना फिरत मरे । —1-97

[45]

साधो, को है कहँसैं आयो ।
तेहि के मन धौ कहाँ बसत है, को धौ नाच नचायो ॥
पावक सब अंग काठहिमे, को धौ डहक जपायो ।
हो गया खाक तेज पुनि वाको, कहँ धौ कहाँ समायो ॥
अहै अपार पार कछु नाही, सतगुरु जिन्है सखायो ।
कहँ कबीर जेहि सूझ-बूझ जस, तेई तस आज सुनायो ॥ —1-94

43. भाव यह है कि भगवान् तो घट-घटवासी है, फिर भी मूर्ख लोग उन्हें बाहर खोजते फिरते हैं । आत्मज्ञान से ही यह भिन्नते है, तीर्थव्रत से नहीं ।

44. गैब = अद्भुत ।

45. पावक''' = काठ में सर्वत्र अग्नि है, फिर यह प्रकट कैसे होती है और प्रकट होने के बाद काठ को भस्म करके कहाँ लीन हो जाती है ? भाव यह है कि भगवान् भी सर्वव्यापक हैं; साधना से मिलते हैं और साधक के स्थूल शरीर को समाप्त करके फिर भी सर्वव्यापक बने रहते हैं । साधक के भीतर भगवान् की ही ज्योति जलती है ।

[46]

साधो, महज काया सोधो ।

जैसे बट का बीज ताहि मे पत्र-फूल-फल-छाया ।

काया मढ़े बीज विराजे, बीजा मढ़े काया ।

अग्नि-पवन-पानी-पिरथी-नभ, ता-बिन मिलै नाही ।

काजी पंडित करो निरनय को न आपा माही ।

जल-भर फुंभ जलै बिच धरिया, बाहर-भीतर सोई ।

उनको नाम कहन को नाही, दूजा घोसा होई ।

कहै कबीर गुनो भाई साधो, सत्य-शब्द निज सारा ।

आपा-मढ़े आपै थोलै, आपै सिरजनहारा । —1-98

[47]

तरवर एक मूल बिन ठाढ़ा, बिन फूले फल लागे ।

साखा-पत्र कछु नहि ताके, सकल कमल-दल गाजे ।

चढ़ तरवर दो पंछी बोले, एक गुरु एक चेला ।

चेला रहा सो रस चुन खाया, गुरु निरन्तर खेला ।

पंछी के खोज अमम परपट, कहै कबीर बड़ी भारी ।

सब ही मूरत बीज अमूरत, मूरत की बलिहारी ॥ —1-102

[48]

चलत मनसा अचल कीन्ही, मन हुआ रंगी ।

सत्य में निहतत्व दरसा, संग मे संगी ॥

46. काया (शरीर) की शुद्धि सहज ही होती है, इच्छाचार से नहीं। जिस प्रकार बट के बीज में ही उसके वृक्ष की सत्ता रहती है और उस सत्ता के अभाव में पृक्ष भी नहीं होता और पवन-पानी आदि भी नहीं पा सकता, उसी प्रकार आपा (= आत्मा) में ही सब-कुछ है। जीवात्मा वस्तुतः परमात्मा से भिन्न नहीं है। जल से भरा हुआ घड़ा जैसे समुद्र में डुबाया जाए वैसे भगवान् की असीम सत्ता के भीतर ही इस शरीर से आच्छिन्न भगवदंश जीव है। उनको... = उनका नाम लेना उचित नहीं; क्योंकि नाम लेने से भ्रम हो सकता है कि वे मुझसे भिन्न है।

47. तरवर = संसार; मूल बिना खड़ा है अर्थात् मायाजन्य है। गुरु = भगवान्। चेला = जीव। रस चुन खाया = भोग भोगता रहा। गुरु...खेला = भगवान् लीला करते रहे। मूरत...बलिहारी = समस्त मूर्तियों यानी रूपों में वह अमूरत (अमूर्त, रूपहीन) होकर वर्तमान है, बलिहारी है उसकी इस मूर्ति (स्वरूप) की।

कबीर / 405
 बंधते निर्वन्ध कीन्हा, तोड़ सब तंगी ।
 कहै कबीर अगम गम कीया, प्रेम रंग रंगी ॥ —1-107

[49]
 जो दीसै सो तो है नाही, है सो कहा न जाई ।
 बिन देखै परतीत न आवै, कहै न को पतियाना ।
 समझ होय तो शब्दै चीन्है, अचरज होय अयाना ।
 कोई ध्यावै निराकार को, कोई ध्यावै आकारा ।
 या विधि इस दोनो तैं न्यारा, जानै जाननहारा ।
 वह राग तो लखा न जाई, मात्रा लगै न काना ।
 कहै कबीर सो पढ़ै न परलय, सुरत-निरत जिन जाना । —1-105

[50]
 मुरली बजत अखड सदा से, तहाँ प्रेम झनकारा है ।
 प्रेम-हृद् तजी जव भाई, सत्त लोक की हृद् पुनि आई ॥
 उठत सुगंध महा अधिकाई, जाको वार न पारा है ।
 कोटि भान राग को रूपा, बीन सत-धुन बजै अनूपा ॥ —1-126

[51]
 सखियो, हमहुँ भई बलमासी ।
 आयो जीवन बिरह सतायो, अब मैं ज्ञान गली अठिलाती ।
 ज्ञान-गली में खबर मिल गये, हमें मिली पिया की पाती ।
 वा पाती में अगम सँदेसा, अब हम मरने को न डराती ।
 कहत कबीर सुनो भाई प्यारे, वर पाये अविनासी । —1-129

[52]
 साईं बिन दरद करेजे होय ।
 दिन नहि चैन रात नहि निदिया, कासे कहूँ दुख होय ।
 आधी रतिपाँ पिछले पहरवा, साईं बिना तरस रही सोय ।
 कहत कबीर सुनो भाई प्यारे, साईं मिले सुख होय ॥ —1-130 .

[53]
 कौन मुरली-शब्द सुन आनन्द भयो
 जोत बरे बिन वाती ।

51. भई बलमासी = बालम को पाने की उत्कण्ठ अभिलाषावाली हो गयी ।

विना मूल के कमल प्रगट भयी
 फुलवा फुलत भाँति भाँती ।
 जैसे चकोर चन्द्रमा चितवै
 जैसे चातुक स्वाँती ।
 तैसे सन्त मुरत के होके
 हो मये जनम सँघाती ॥

—1-122

[54]

सुनना नहीं घुन की खबर, अनहद का बाजा बाजता ।
 रस मंद मंदिर बाजता, बाहर सुने तो क्या हुआ ।
 इक प्रेम-रस पाखा नहो, अमली हुआ तो क्या हुआ ॥
 काजी कितावें खोजता, करता नसीहत और को ।
 महरम नहीं उस हाल से, काजी हुआ तो क्या हुआ ।
 जोगी दिगंबर सेवड़ा, कपड़ा रँग रँग लाल से ।
 बाकिफ नहीं उस रंग से, कपड़ा रँग से क्या हुआ ॥
 मन्दिर-झरोखा-रावटी, गुल चमन में रहते सदा ।
 कहते कबीरा हैं सही हर-दम में साहिब रम रहा ॥—1-112

[55]

भक्ति का मारग क्षीना रे ।
 नहिँ अचाह नहिँ चाहना, चरनन सौ लीना रे ।
 साधन के रस-धार मे, रहे निस-दिन भीना रे ।
 राग मे झुत ऐसे वसे, जैसे जल मीना रे ।
 साईं सेवन मे देत सिर, कुछ बिलमन कीना रे ।
 कहै कबीर मत भक्ति का, परगट कर दीना रे । —(1-73)

[56]

भाई, कोई सतगुरु सन्त कहावै ।
 नैनन अलख सखावै ॥
 प्राण पूज्य किरियाते न्यारा, सहज समाधि सिखावै ।
 द्वार न रूँधे पवन न रोके, नहिँ भवखण्ड तजावै ।
 यह मन जाय यहाँ लग जब ही परमात्म दरसावै ।
 करम करै नि.करम रहै जो, ऐसी जुगत सखावै ।

54. अमली = नशा सेवन करने का अभ्यस्त । महरम = परिचित । सेवड़ा =
 श्वेतपट, श्वेताम्बर जैन साधु ।

सदा विलास त्रास नहि तन मे, भोग में जोग जगावै ।
 धरती-पानी आकाश-मवन में अधर मँडैया छावै ।
 मुन्न सिखर के सार सिला पर, आसन अचल जमावै ।
 भीतर रहा सो बाहर देखै, दूजा दृष्टि न आवै । —1-68

[57]

साधो, शब्द-साधना कीजै ।
 जे ही शब्द ते प्रगट भये सब, सोई शब्द गहि लीजै ॥
 शब्द गुरु शब्द सुन सिख भये, शब्द सो बिरला बूझै ।
 सोई शिष्य सोई गुरु महातम, जेहि अन्तर-गति सूझै ॥
 शब्दै वेद-पुरान कहत है, शब्दै सठ ठहरावै ।
 शब्दै सुर-मुनि-सन्त कहत हैं, शब्द-भेद नहि पावै ॥
 शब्दै सुन सुन भेष धरत है, शब्दै कहै अनुरागी ।
 पट-दर्शन सब शब्द कहत है, शब्द कहै वीरागी ॥
 शब्दै काया जग उतपानी, शब्दै केरि पसारा ।
 कहै कबीर जहँ शब्द होत है, भवन भेद है न्यारा ॥ —1-66

[58]

पीले प्याला हो मतवाला
 प्याला नाम अमीरस का रे ।
 कहै कबीर सुनो साधो
 नख सिख पूर रहा विष का रे । —1-63

[59]

खसम न चीन्है दावरी, का करत बड़ाई ।
 दातन लगन न होयेंगे, छोड़ी चतुराई ।
 साखी शब्द सदेश पढ़ि, मत भूलो भाई ।
 सार-प्रेम कछु और है, खोजा सो पाई ॥ —1-52

[60]

सुखसिध की सैर का स्वाद तब पाइ है,
 चाह का चोतरा भूल जावै ।

58. मनुष्य का शरीर नख से शिखा तक विषयरूपी विष से भरा है । उसमें रक्षा पाने का साधन नामरूपी अमृत-रस का पान करना ही है ।

59. खसम = पति, परमात्मा ।

60. चाह के मोहि = इच्छा के भीतर ।

बीज के माँहि ज्यो बीज बिस्तार यों
चाह के माँहि सब रोग आवै ॥

—1-56

[61]

सुख सागर मे आय के मत जा रे प्यासा ।
अजहुँ समझ नर बावरे, जम करत निरासा ॥
निर्मल नीर भरे तेरे आगे, पी ले स्वाँसो स्वाँसा ।
मृगतृष्णा-जल छाँड़ बावरे, करो सुधारस आसा ॥
ध्रुव-प्रह्लाद-शुकदेव पिया, और पिया रैदासा ।
प्रेमहि संत सदा मतवाला, एक प्रेम की आसा ।
कहै कबीर सुनो भाई साधो, मिट गई भयकी बासा ॥ —1-48

[62]

सती को कौन सिखावता है,
सँग स्वामी के तन जारना जी ।
प्रेम को कौन सिखावता है,
त्याग माँहि भोग का पावना जी । —1-35

[63]

अरे मन धीरज काहे न धरै ।
पमु-पंछी जीव कीट-पतंगा सबकी सुद करै ।
गम-वास मे खबर लेतु है बाहर क्यों बिसरै ।
मन तू हसन से साहेब के भटकत काहे फिरै ।
प्रीतम छाँड़ और को धारै, कारज इक न सरै ॥ —1-39

[64]

साई से लगन कठिन है भाई ।
जैसे पपीहा प्यासा बूँद का, पिया पिया रट लाई ।

61. सुधारस = भगवान् से प्रेम । मृगतृष्णा = विषम-सुख ।

63. हसन से साहेब के = सुन्दर प्रमु के रहते हुए ।

64. साई, प्रिय, बालम आदि शब्दों से कबीरदास का मतलब परमात्मा से है । ये पद समासोक्ति पद्धति पर लिखे गये हैं । एक-दो विशेषणों से ही इन पदों के वाच्यार्थ के साथ-ही-साथ अप्रस्तुत अर्थ उपस्थित हो जाता है । श्लेष इनमें नहीं है । इसीलिए प्रत्येक पद के दो-दो अर्थ सोचना ठीक नहीं होता । ये रूपक भी नहीं हैं; इसलिए प्रत्येक पद में किसका आरोप किया है, यह प्रश्न भी

प्यासे प्राण तड़फै दिन-राती, और नीर ना भाई ।
जैसे मिरगा शब्द-सनेही, शब्द सुनन को जाई ।
शब्द सुनै और प्रानदान दे, तनिको नाहि डराई ।
जैसे सती चढ़ी सत-ऊपर, पिया की राह मन भाई ।
पायक देख डरे वह नाहीं, हँसत बैठे सदा माई ।
छोड़ो तन अपने की आसा, निर्मय ह्वै गुन गाई ।
कहत कबीर सुनो भाई साधो, नाहि तो जनम नसाई । —1-117

[65]

जब मैं भूला रे भाई,
मेरे सतगुरु जुगत लखाई ।
किरिया-करम-अचार छाँड़ा, छाँड़ा तीरथ का न्हाना ।
सगरी दुनिया भई सयानी, मै ही इक बौराना ।
ना मैं जानूँ सेवा-बेदनी, ना मैं घटा बजाई ।
ना मैं मूरत घरी सिंहासन, ना मैं पुहुप चढाई ।
ना हरि रीझै जप तप कीन्हे, ना काया के जारे ।
ना हरि रीझै घोती छाँडे, ना पाँचों के मारे ।
दया राखि धरम को पालै, जग सो रहे उदासी ।
अपना-सा जिष सबको जानै, ताहि मिलै अविनासी ।
सहै कुशब्द वाद को त्यागै, छाँड़ै गर्व-गुमाना ।
सत्त नाम ताही को मिलिहै कहै कबीर सुजाना ॥—1-22

[66]

मन ना रँगाये रँगाये जोगी कपड़ा ।
आसन मारि मंदिर मे बैठे
ब्रह्म-छाँड़ि पूजन लागे पथरा ॥
कनवा फड़ाय जटवा बढ़ौले
दाढ़ी बढ़ाय जोगी होई गैले बकरा ।
जंगल जाय जोगी घुनिया रमौले
काम जराय जोगी होय गैले हिजरा ॥

ठीक नहीं है । ये सीधे प्रेम-स्थापक पद है जिनमे कुछ विशेषणों का प्रयोग इस प्रकार किया गया है जिससे अप्रस्तुत भगवत्प्रेम प्रधान होकर स्वयं उपस्थित हो जाता है । 73, 85, 88, 95, 98 आदि पद ऐसे ही हैं ।

66. कनवा फड़ाय = कनफटे योगी कान चीरकर कुण्डल धारण करते हैं । घुनिया रमौले = घूनी रमाई । लवरा = झूठा । बढ़ौले = बढ़ाया । गैले = गया ।

मथवा मुँडाय जोगी कपड़ा रंगीले,
गीता बाँच के होय गैले लबरा ।
कहहि कबीर सुनो भाई साधो,
जम दरबजवा बाँधल जैवे पकड़ा ॥—1-20

[67]

ना जानै तेरा साहब कैसा है ।
मुल्ला होकर बाँग जो दीवें,
क्या तेरा साहब बहरा है ।
कीड़ी के पग नेवर बाजे
सो भी साहब सुनता है ।
माला फेरी तिलक लगाया,
लंबी जटा बढ़ाता है ।
अन्तर तेरे कुफर-कटारी,
यों नहि साहब मिलता है ॥—1-9

[68]

हमसों रहा न जाय मुरलिया कैं धुनि सुनि के ।
बिना बसन्त फूल इक फूल भँवर सदा बोलाय ।
गगन गरजै बिजुली चमकै, उठती हिये हिलोर ।
बिगसत कँवल मेघ बरसाने चितवत प्रभु की ओर ।
तारी लागी तहाँ मन पहुँचा, गैब धुजा फहराय ।
कहै कबीर आज प्राण हमारा, जीवत ही मर जाय ॥—3-102

[69]

जो खोदाय मसजीद बसतु है और मुसुक केहि केरा ।
तीरथ-मूरत राम-निवासी बाहर करे को हेरा ।

68. मुरलियाकैं धुन = ग्रहाण्ड मे व्याप्त अनाहत नाद, जिसे साधक लोग भगवान् की पुकार कहा करते हैं । इस पद की व्याख्या समाधि के पद में हो सकती है । बिना बसन्त का फूलनेवाला फूल द्रव्य का सहस्रारचक्र है । भँवर का सदयार्थ मन है । मेघ बरसाने = समाधि की पूर्णता की हालत में 'धर्म मेघ' की धारासार दृष्टि होती है । उस समय योगी समस्त क्लेशों और कर्मों से निवृत्त हो जाता है (पातंजल सूत्र 4.29) । यहाँ उसी से मतलब है । तारी सगना = समाधि लगाना ।

69. पोंगड़ा (पोंगण्ड) = बालक ।

पूरव दिसा हरी की वासा पच्छिम अलह मुकामा ।
दिल में खोज दिलहि मे खोजौ इहै करीमा-रामा ।
जेते औरत-मरद उपानी सो सब रूप तुम्हारा ।
कबीर पोंगड़ा अलह-राम का सो गुरु पीर हमारा ॥—3-2

[70]

सील-सन्तोष सदा समदृष्टि, रहनि गहनि मे पूरा ।
ताके दरस-परम भय भाजै, होइ कलेस सब दूरा ॥
निसि-बासर चरचा चित-चंदन, आन कथा न सोहावै ।
करनी-धरनी संगीत गावै, प्रेम रग उड़ावै ॥
राग-सरूप अखंडित अविचल, निर्भय वेपरवाई ॥
कहै कबीर ताहि पग परसो, घट घट सब सुखदाई ॥—3-9

[71]

साध-संगत पीतम उहाँ चल जाइये ।
भाव-भक्ति-उपदेस तहाँ ते पाइये ॥
संगत ही जरि जाय न चरचा नाम की ।
दूलह बिना बरात कहो किस काम की ॥
दुविधा को कर दूर पीतम को ध्याइये ।
आन देव की सेव न चित्त लगाइये ॥
आन देव की सेव भली नाहि जीव की ।
कहै कबीर विचार न पावै पीव को ॥—3-13

[72]

तोर हीरा हिराइल बा किचड़े मे ।
कोई दूँडै पूरव कोई दूँडै पच्छिम
कोई दूँडै पानी-पयरे में ।
दास कबीर मे हीरा को परखै
बाँध लिहलै जीयरा के अँचरे मे ॥—3-26

[73]

आयी दिन गौने कै हो, मन होत हुलास ।
डोलिया उठावे बीजा बनवाई हो, जहाँ कोई न हमार ॥
हिराइल बा = खो गया है । बाँध लिहलै = बाँध लिया ।

पदमाँ तोरी लागी कहरवा हो, डोली धर छिन बार ।
 मित लेवे ससिया सहेसर हो, मितौँ कुछ परिवार ॥
 दास कबीर गावँ निरगुन हो, साधो करि ते बिचार ।
 नरम-गरम सौदा करि ते हो, आगे हाट ना बाजार ॥—3-26

[74]

अरे दिल,
 प्रेमनगर का अन्त न पाया, ज्यों आया त्यों जावँगा ।
 मुन मेरे साजन मुन मेरे मोता, या जीवन में क्या क्या बीता ॥
 सिर पाहन को बोसा लीता, आगे कीन छुड़ावँगा ।
 परली पार मेरा मोता राटिया, उस मितने का ध्यान न धरिया ।
 टूटी नाव उपर जो बँठा, गाफिल मोता सावँगा ॥
 दास कबीर कहँ समुझाई, अन्तनास तेरा कौन सहाई ।
 चला अकेला संग न कोई, किया आपना पावँगा ॥—3-30

[75]

वेद कहे गरगुन के आगे निरगुन का बिसराम ।
 सरगुन-निरगुन तजहु सोहागिन, देख सबहि निज धाम ।
 सुख दुख वहाँ कछु नहिँ व्यापै, दरसन आठो जाम ।
 नर ओढ़न नूरँ टासन, नूरँ का सिरहान ।
 कहँ कबीर मुनो भाई साधो, सतगुरु नूर तमाम ॥—3-55

[76]

1. मू मूरत नैन निहार बह अँड में सारा है ।
 मू हिरदे सोच विचार यह देश हमारा है ।
 सतगुरु दरस होय जब भाई,
 यह दें तुमको प्रेम चिताई,
 मूरत-निरत के भेद बताई,
 सब देखे अण्ड के पारा है ॥1॥

74. परली पार = उस पार । टूटी नाव का लक्ष्यार्थ गलत साधना मार्ग है ।

75. वेद केवल सगुण के आगे निर्गुण ब्रह्म को बताकर कहता है कि वही विधाम मिलता है । पर यह भी ठीक नहीं । वह निर्गुण सगुण से परे है । निर्गुण के भी आगे जीव सत्यपुरुष को पाता है, वही उसका अपना धाम है । (ऊपर दे. अनु. 4) । नूरँ = प्रकाश ही । नूर तमाम = परिपूर्ण ज्योति ।

76. 1. अँड = ब्रह्माण्ड । मूरत-निरत (दे. पद 17 की टिप्पणी) ।

सकल जगत में सत की नगरी,
चित्त भुलावै बाँकी डगरी,
सो पहुँचे चाले बिन पग री,
ऐसा खेल अपार है ॥2॥

ii. लीला सुवक्ष अनन्त वहाँ की
जहाँ रास विलास अपारा है,
गहन-तजन छूटे यह पाई
फिर नहि पाना सताना है ॥3॥

पद निरवान है अनन्त अपारा
सुरति मूरति लोक पसारा,
सत्तपुरुष नूतन तन धारा
साहिव सकल रूप सारा है ॥4॥

बाग-बगीचे खिली फुलवारी
अमृत-तहरें हो रही जारी
हंसा खेल करत तहें भारी
जहें अनहद घूरै अपारा है ॥5॥

तामघ अघर सिंहासन गाजै
पुरुष महा तहें अधिक बिराजै
कोटिन सूर रोम इक लाजै
ऐसा पुरुष दीदारा है ॥6॥

पंथ बिना सतराग उचारै
जो बेधत हिये मँझारा है ।
जन्म जन्म का अमृत धारा
तहें अघर-अमृत फुहारा है ॥7॥

सत से सत सुन्न कहलाई,
सत भँडार याही के माँही,
नितत रचना ताहि रचाई
जो सबहिन तें न्यारा है ॥8॥

अहद लोक वहाँ है भाई,
पुरुष अनामी अकह कहाई ।
जो पहुँचे जानेंगे बाही-
कहन सुनते न्यारा है ॥9॥

रूप-सरूप कछू वहें नाही,
ठौर-ठाँव कछू दीसै नाही ।

अजर-तूल कछु दृष्टि न आई
 कैसे कहूँ सुमारा है ॥10॥
 जापर किरपा करिहै साई
 अनहद मारग गावै ताहीं।
 उद्भव परलय पावत नाही
 जब पावै दीदारा हो ॥1॥
 कहैं कवीर मुख कहा न जाई
 ना कागद पर अंक चढ़ाई।
 मानों गुंगे सम गुड़ खाई
 कैसे वचन उचारा हो ॥12॥— 3-48

[77]

बल हंसा वा देस जहँ पिया वसै चितचोर।
 सुरत सोहागिन है पनिहारिन, भरे ठाढ़ बिन डोर ॥
 यहि देसयाँ वादर ना उमड़ै रिमसिम बरसै मेह।
 चौबारे में बैठ रहो ना, जा भीजहु निर्देह ॥
 बहि देसया में नित पूर्निमा, कबहुँ न होय अँधेर।
 एक मुरज कँ कवन बतावै, कोटिन मुरज उँजेर ॥—3-60

[78]

कहे कवीर सुनो हो साथो, अमृत-वचन हमार।
 जो भल चाहो आपनो, परखो करो बिचार ॥
 जे करतात ऊपजै, तासो परि गयो बीच।
 अपनी बुद्धि विवेक-बिन, सहज बिसाही मीच ॥
 यहि मे ते सब मत चलै, यही चलयो उपदेस।
 निश्चय गहि निर्भय रहो, सुन परम तत्त संदेस ॥

77. सुरत डोर = सुरतिरूपी सुहागिन जहाँ बिना डोरी के ही पानी भरती है। डोरी यहाँ ध्यान के लिए व्यवहृत है (तु. घागा टुटिया गगन बिनसिगा)। भाव यह है कि यहाँ सहज ही भगवान् के प्रति प्रीति बनी रहती है। मोह = आनन्दवर्षा, समाधि के पक्ष में धर्ममेघ (दे. 68 पद की टिप्पणी)। चौबारे ... निर्देह = यहाँ ओसारे में बैठ रहने की जरूरत नहीं है, यहाँ बिना देह के ही उस आनन्द-वृष्टि में भोगना उचित है; क्योंकि देह यहाँ होती ही नहीं।
 78. परखो = परीक्षा करो। पारम्य पद के लिए दे. अनु. 7। जे ... मीच = जिस कर्ता से उत्पन्न हुए उससे अज्ञान के कारण तुम भिन्न हो गये हो। अपनी ही या विवेकशून्य बुद्धि के कारण तुमने अनायास ही मृत्यु विगाही है (बिसाहना

केहि गावो केहि ध्यावहू, छोड़ो सकल धमार ।
 यह हिरदे सबको वसे, क्यों सेवो सुन्न-उजाड़ ॥
 दूरहि करता थापिकै, करी दूर की आस ।
 जो करता दूर हुतै, तो को जग सिरजँ पास ॥
 जो जानो यहै है नही, तो तुम धावो दूर ।
 दूर से दूर भ्रमि भ्रमि, निष्फल मरो विसूर ॥
 दुरलभ दरसन दूर के, नियर सदा सुख-वास ।
 कहै कवीर मोहि ब्यापिया, मत दुख पावै दास ॥
 आप अपनपौ चीन्हहू, नख-सिख सहित कवीर ।
 आनंद-मंगल गावहू, होहि अपनपौ धीर ॥—3-63

[79]

नाही धर्मो नाही अधर्मो, ना मैं जती न कामी हो ।
 ना मैं कहता ना मैं सुनता, ना मैं सेवक-स्वामी हो ।
 ना मैं बंधा ना मैं मुक्तता, ना मैं विरत न रगी हो ।
 ना काहू से न्यारा हुआ, ना काहू के सगी हो ।
 ना हम नरक-लोक को जाते, ना हम सुगं सिधारे हो ।
 सब ही कर्म हमारा फीया, हम कर्मन सँ न्यारा हो ।
 या मत को कोई बिरलै बूझै, सो अटार हो बैठे हो ।
 मत कवीर काहू को थापै, मत काहू को भेटे हो ॥—3-66

[80]

सत नाम है सबत न्यारा ।
 निर्गुन-सर्गुन शब्द-पसारा ॥
 निर्गुन बीज सर्गुन फल-फूला ।
 साखा ज्ञान नाम है मूला ॥
 मूल गहँतें सब सुख पावै ।
 डाल-पात में मूल गँवावै ।

॥ खरीदना ॥ । यहि में ते...सन्देश = इसी बुद्धि में से सब मत और सब
 उपदेश निकले हैं (जो सब अज्ञान से उत्पन्न होने के कारण भ्रान्त हैं) । तुम
 निश्चय करो और (सत्य को ग्रहण करके) निर्भय रहो और परम सत्य का
 सन्देश सुनो । धमार = गान-विशेष, हुड़दंग । दूरहि करता...आस = कर्ता
 को दूर रखकर उससे विरुद्ध दूर की बात की आशा लगाते हो । विसूर =
 पछताकर, दुःख करके ।

79. अटार = अटल ।

साईं मिलानी मुख दिलानी ।
निर्गुन-सर्गुन भेट मिटानी ॥—3-69

[81]

प्रथम एक जो आप आप । निरकर निर्गुन निर्जाप ॥
नाहि तव आदि-अन्त-मध-तारा । नहि तव अंध-धुंध उजियारा ॥
नहि तव भूमि-पवन-आकास । नहि तव पावक-नीर-निवासा ॥
नहि तव सरसुति-जमुना-गंगा । नहि तव सागर-समुद्र-तरंगा ॥
नहि तव पाप-पुन्य नहि वेद-पुराणा । नहि तव भयो कतेव-कुराणा ॥
कहै कबीर विचारिकै, तव कुछ किरना नाहि ।
परम पुरुष तहैं आपही, अमम-अगोचर माहि ॥
करता कछु खावै नहि पीवै । करता कबहूँ मरै न जीवै ।
करता के कुछ रूप न रेखा । करता के कुछ बरन न भेखा ॥
जाके जात-मोत कछु नाहीं । महिमा बरनि न जाय मो माही ।
रूप-अरूप नहीं तेरा नाँव । बन-अबन नहीं तेहि ठाँव ॥—3-74

[82]

कहै कबीर विचारिके, जाकै बन न गाँव ॥
निराकार और निर्गुना, है पूरन सब ठाँव ॥
करता आनन्द खेल लाई, ओंकारते सृष्टि उपाई ॥
आनन्द धरती आनन्द आकास । आनन्द चंद-सूर परकास ॥
आनन्द आदि-अंत-मध-तारा । आनन्द अन्धकूप उजियारा ॥
आनन्द सागर-समुद्र-तरंगा । आनन्द सुरसुति जमुना-गंगा ॥
करता एक और सब खेल । मरत-जनम बिरह-भेल ॥
खेल जल-यल-सकल जहाना । खेल जानी जमी असमाना ॥
खेल का यह सकल पसारा । खेल माँहि रहै संसारा ॥
कहै कबीर सब खेलन माही । खेलनहारकों चीन्है नाही ॥
—3-76

[83]

झी झी जंतर वाजै ।
कर चरन बिहूना नाचै ।

82. करता*** = कर्त्ता ने आनन्द से ही सब-कुछ उत्पन्न किया है और सब-कुछ आनन्द ही है । खेल = लीला ।
83. कर चरन बिहूना = बिना हाथ-पैर के । पाट न सुवास = न कोई पाट है न

कर बिनु बाजें मुनै थवन बिनु
थवन थोता लोई ।
पाट न मुवास सगा बिनु अवसर
बूझी मुनि-जन सोई ॥—3-84

[84]

भोर फकिरवा मांगि जाय,
मैं तो देगहू न पीत्यो ।
मंगन से क्या मांगिये,
बिन मांगे जो देय ।
कहैं फकीर मैं हौं चाही को,
होनी होय सो होय ॥—3-89

[85]

नैहर से जियरा फाट रे ।
नैहर नगरी जिनके बिजड़ी, उसका क्या घर-बाट रे ।
तनिक जियरवा मोर न लागै, तन-मन बहुत उचाट रे ।
या नगरी मे सर दरवाजा, बीच समुदर घाट रे ।
कैसेक पारा उत्तरिहैं सजनी, अगम पंथ का घाट रे ।
अजब तरह का बना तंबूरा, तार लगै मन मात रे ।
खूँटी टूटी तार बिलगाना, कोउ न पूछत बात रे ।
हैंस हैंस पूछो मातु-पिता सो, भोरें सासुर जाब रे ।
जो चाहैं सो वो ही करिहै, पत वाही के हाथ रे ।
न्हाय-धोय दुत्तिहन होय बैठी, जोहै पिय की बाट रे ।
तनिक धुघटवा दिखाव सखीरी, आज सोहाग की रात रे ।

मुवास है । पाट = राज-सिंहासन । मुवास = प्रजा के बसाने का काम । सभा बिनु अवसर = कोई सभा नहीं है (जो नाच देखे) । किन्तु अवसर (सर्वावसर = आम दरबार) है । पाँचवी पक्ति का पाठ "पाट बिनु वास, सभा बिनु अवसर" ठीक जान पड़ता है । अवसर = दरबार । भाव यह कि राज-पाट तो उसके नहीं हैं पर उसने सबको वास दिया है और सभा अर्थात् दरबारी बैठक-घर तो उसके पास नहीं है पर उसका खुला दरबार लगा हुआ है ।

84. मेरा फकीर मुझसे कुछ माँग गया और मैं उसे देख भी नहीं पाया । हाय, मैं स्वयं भिलारी हूँ, मंगन से क्या माँगना ! फिर उस मंगन से माँगने का तो कोई प्रश्न ही नहीं उठता जो बिना मांगे ही अपना सर्वस्व दे दे । फकीर कहते हैं कि मैं तो उसी का हूँ, अब जो होना हो सो होवे !

85. तंबूरा से शरीर का सक्षय है (दे. पद 39 की टिप्पणी) । खूँटी-तार इन्द्रिय

[89]

कोई नुनता है जानो राग रागन में, जायाज होती पानी ।
 सब घट पूरन पूर रहा है, सब सुरन के सानी ।
 जो उन पाया खंड देखाया, तूना नहीं बुजानी ।
 अंनूत छोड़ खंडरस चाना, तूना ताप तपानी ॥
 ओं अंग सो अंग बाजा बाजे, सुरत-निरत समानी ।
 रहै कबीर सुनो भाई साधो, यही आपकी बानी ॥

—1-100

[90]

मैं कासो कहों आपन पिय की बात री ।
 कहै कबीर बिछुड़ नहि मितिही
 ज्यों तरवर छोड़ बनधाम री ॥—1-108

[91]

संसकिरत भाषा पढ़ि लीग्या, शानी लोर कहो री ॥
 आसा तूना में बहि गयो सजनी, काम के ताप सहो री ॥
 मान-मनीकी मटुकी सिर पर, नाहरु बोज मरी री ॥
 मटुकी पटक मिलो पीतम से, साहेब कबीर कहो री ॥

—3-12

[92]

चरखा चलै सुरत विरहिन का ।
 काया नगरी वनी अति सुन्दर, महल बना भेत्तन का ।

89. पानी = तीव्र, गभीर । छपी पोथियों में 'शीनी' पाठ है । जो राग 'रागानी' = जिसने शरीर धाकर भी अपने-आपको रागसत्य ही दिखाया उसकी तुष्णा कभी दान्त नहीं हुई । क्योंकि उसने सम्पूर्ण राग के अभूतरस को छोड़कर खण्डरस का ही आस्वादन किया । ओं अंग सो अंग = 'वे ही यह है और मही वे हैं' (क्षि. मो. से.) । छपी पोथियों में 'ओहं सोहं' पाठ है और पूरा पद योगमूलक है । कबीर सम्प्रदाय में तीन ध्वनियों की भर्था है—ओहं, सोहं और झंकार । इन तीनों की विरति होने पर कुछ शब्द गुनायी देता है और उसमें सुरति और निरति का लय हो जाता है ।

91. मान-मनी = मानना-मनाना ।

92. सुरतिरूपी विरहिनी का चरखा चल रहा है । सुरत भावरी = प्रेम की भावरा जो व्याह के समय बर-रुन्या देते हैं । माँझा = पर-रुन्या के वे गीते वर

सुरत भांवरी होत गगन में, पीढ़ा ज्ञान-रतन का ।
मिहीन भूत विरहिन कातें, मांझा प्रेम भगति का ।
कहै कबीर सुनो भाई साधो, माला गुंथो दिन रैन का ।
पिया मोर ऐहैं पगा रखिहै, आँसू भेंट देहीं नैन का ।

—3-110

[93]

कोटिन भानु-चन्द्र-तारा-गन छत्र की छाँह रहाई ।
मन में मन नैनन मे नैना, मन नैना इक हो जाई ।
सुरत सोहागिन मिलन पिया को, तनकै नयन बुझाई ।
कहैं कबीर मिलै प्रेम-पूरा, पिता में सुरत मिलाई ।—3-111

[94]

अवधू वेगम देस हमारा ।
राजा-रंक-फकीर-बादसा, सबसे कहीं पुकारा ।
जो तुम चाहो परम पद को, बसिहो देस हमारा ॥
जो तुम आये झीने झोके, तजो मन की भारा ।
धरन-अकास-गगन कछु नाही, नही चन्द्र तहि तारा ॥
सत्त-धर्म की है महतावैं, साहेब के दरबारा ।
कहै कबीर सुनो हो प्यारे, सत्त-धर्म है सारा ॥—1-92

[95]

साई के संग सासुर आई ।
संग ना रही स्वाद ना जान्यो, बयो जोवन सुपने की नाई ।
सखी-सहेली मंगल गावैं, सुखदुख भाये हरदी चढ़ाई ।
भयो विवाह चली बिन दूलह, वाट जात समधी समझाई ।
कहैं कबीर हम गोने जैवे, तरब कन्त लै तूर बजाई ।

—1-109

जो हल्दी चढ़ने पर पहने जाते हैं। माला गुंथो... = दिन और रात की माला (चर-माला) गुंथूँ (उन्ही महीन सूतों से)। पगा रखिहैं = चरण रखेंगे, पधारेंगे। आँसू... = आँखों का आँसू उपहार दूँगा।

94. वेगम देस = बिना गम का देश; समासोक्ति से वेगम (रानी) का देश जिसके लिए बादशाह और राजा व्याकुल रहते हैं। मन की भारा = मन की कल्पना को बोझ। जो तुम... = तुम यदि मूर्ख रूप में आये हो तो मानसिक कल्पनाओं के भार को छोड़ दो। महतावैं = ज्योतिषी।

[96]

समुझ देख मन भीत पियरवा,
 आसिक होकर सोना क्या रे।
 पाया हो तो दे ले प्यारे,
 पाय पाय फिर खोना क्या रे।
 जब अँखियन में नींद घनेरी,
 तकिया और बिछीना क्या रे।
 कहँ कबीर प्रेम का मारण,
 सिर देना तो रोना क्या रे।—1-75

[97]

साहेब हममें साहेब तुममें, जैसे प्राना बीज में।
 मत कर बन्दा गुमान दिल में, खोज देख ले तन में।
 कोटि सूर जहँ करते शिलमिल, नील सिंघ सोहे गमन में।
 सब ताप मिट जाय देही के, निर्मल होय बैठी जग में।
 अनहद घंटा बजै मृदगा, तन सुख लेहि पियार में।
 बिन पानी लागी जहँ बरपा, मोती देखि नदीन में।
 एक प्रेम ब्रह्माण्ड छाव रह्यो है, समझे विरले पूरा।
 अंध भेदी कहा समझेगे, ज्ञान के घर तैं दूरा।
 बड़े भाग अलमस्त रंग में, कबिरा बोलै घट में।
 हंस-उवारन दुःख-निवारन, आवागमन मिटै छन में।—209

[98]

रितु फागुन नियरानी, कोई पिया से मिलावे।
 पिया को रूप कहाँ लग बरनूँ, रूपहि माँहि समानी।
 जो रंगरंगे सकल छवि छाके, तन-मन सभी भुलानी।
 यों मत जाने यहि रे फाग है, यह कुछ अकह-कहानी।
 कहँ कबीर सुनो भई साधो, यह गत बिरले जानी ॥—2-98

[99]

नारद, प्यार सो अन्तर नाही।
 प्यार जाय तौही जागूँ प्यार सोवै तब सोऊँ॥
 जो कोई मेरे प्यार दुखावै जड़ा-मूल सो खोऊँ॥

99. जो कोई... = जो कोई मेरे प्यार को कष्ट देता है उसे जड़-मूल से वंचित कर देता हूँ। वेहद...चरननि = प्रिय के चरणों में अनेक तीर्थ बसते हैं। कोट...

जहाँ मेरा प्यार जस गावै तहाँ करी मैं वासा ॥
 प्यार चले आगे उठ धाऊँ मोहि प्यार की आसा ॥
 वेहइ तीरथ प्यार के चरननि कोट भक्त समाय ॥
 कहैं कवीर प्रेम की महिमा प्यार देत बुसाय ॥—2-111

[100]

कोई प्रेम की पेंग झुलावै ।
 भुज के खभ और प्रेम के रस से,
 तन-मन आजु झुलाव रे ।
 ननन बादर की झर लाओ,
 द्याम घटा उर छाव रे ।
 आवत आवत श्रुतकी राह पर,
 फिकर पिया को सुनाव रे ।
 कहत कवीर सुनो भाई साधो,
 पिया को ध्यान चित लाव रे ।—1-122

[101]

मैं बुनि करि सिरांनां हो राम, नालि करम नही ऊबरे ।
 दखिन कूट जब सुनहा भूँका, तब हम सुगन बिचारा ।
 लरके परके सब जागत है, हम घरि चोर पसारा हो राम ॥
 तांनां लीन्हां वानां लीन्हा, लीन्हें मोडके पडवा ।
 इत-उत चितवत कठवत लीन्हां मांड चलवनां डडवा हो राम ॥

समाय = वहाँ (चरण-तल में) करोड़ो भक्त समा जाते हैं ।

100. भुज के खभ...रे = दोनों भुजाओं के खम्भे पर प्रेम के रस से तन और मन को झुलाओ । आवत...रे = कान के पास आ-आकर श्रिय को व्याकुलता की बात सुनाओ ।
101. हे राम, मैं बुनकर थक गया हूँ, पर यह नाल का काम खतम नहीं होता । (नाली = नाल, जुलाहों की नली, लूँछा) । दक्षिणी खूंट (किनारे) पर जब सुनहा (= कुत्ता) भौंका तब मैंने सगुन बिचारा । (मुझे मानूम हुआ कि यद्यपि लड़के-पड़के (बाल-बच्चे) सभी जगें हुए हैं तथापि मेरे घर में चोर पैठ गया है (मृत्यु का प्रवेग हो गया है) । ताना = कपड़ा बुनने के लिए लम्बाई में तना हुआ मूत । वाना = चौड़ाई में बुना जाने-वाला मूत । मोड = टेढ़ी बेंधी हुई दो कपटी या लकड़ियाँ जो ताने की दोनों तरफ़ में बामे रहती हैं । पडवा = 'गोड' का आधारकाष्ठ; पटवत = कटोती, काठ का बर्तन । इगे जुसाहे मांडी सानने के लिए व्यवहार करते

एक पग दोइ पग त्रेपग, संघें संधि मिलाई ।
करि परपंच मोट बंधि आयो, किलिकिलि सबै मिटाई हो राम ॥
तांनां तनि करि बांनां बुनि करि, छाक परी मोहि ध्यान ।
कहे कबीर मैं बुनिकं सिरांना, जानत है भगवांनां हो राम ॥

[102]

को बीनै प्रेम लागौ री माई को बीनै ।
राम रसाइण-माते री माई को बीनै ।
पाई पाई तूं पतिहाई, पाई की तुरियां बँचि खाई
री माई को बीनै ।
ऐसैं पाई पर विथुराई, त्यों रस आनि बनायो
री माई को बीनै ॥
नीचे ताना नीचै बाना, नाचै कूँच पुरानां
री माई को बीनै ॥
करगहि बैठि कबीरा नाचै चूहै काट्या ताना
री माई को बीनै ॥

हैं । डउवा = डोआ, काठ की करछुल । एक पग... = एक पग दो पग
तीन पग बुनता हुआ, मैंने सन्धि में सन्धि मिलायो, जोड़ बैठाया परन्तु
सब प्रपंच करने पर मोट बँध आया (कपड़ा बन नहीं सका) तब मैंने सब
टण्डा मिटा दिया । (अब) ताना तान लेने के बाद और बाना बुन लेने के
बाद मुझे मस्ती (छाक, छकने का भाव) का ध्यान आया है । हे राम, अब
तो मैं बुनकर हार गया, भगवान् ही जानते हैं ।

विशेष—जुलाहे से मतलब चपल वृत्ति वाले मनुष्य से है । कपड़ा
बुनना—सांसारिक प्रपंच में पड़ना । चोर = मृत्यु । छाक = सांसारिक
प्रपंचों से हाथ खींचकर भगवद्भजन में निमग्न होना । (दे. पृष्ठ 104) ।

102. कौन बुने यह कपड़ा ! माई री, मुझे प्रेम का चस्का लग गया है, मैं राम-
रसायन पीकर मतवाली बन गयी हूँ । (पाई = सूत को सुलझाकर कूँचे से
साफ करने की क्रिया । पतिहाई = पतिया गई, विश्वास कर लिया ।
तुरियां = तुरी, कूँचा) पाई...खाई = मैंने कूँचे से सूत साफ करने की
क्रिया पा ली है, यह बात तूने विश्वास कर ली, लेकिन मैं तो पाई की
तुरिया भी बेचकर खा गयी ! उस क्रिया का साधन भी हजम कर गयी ।
माई री कौन बुने ! ऐसैं...इस प्रकार (इस प्रेम का) कुछ ऐसा रस बन
आया कि मैंने पाई पर यह सारा रस फैला दिया है, कौन बुने यह...
(इस रस से मत होने के कारण मुझे दिख रहा है कि) ताना
है, बाना नाच रहा है, कूँचा और भरना (ताना को न...)

[103]

अमृत बरिसै हीरा निपजै,
घंट पड़ै टकसाल ।
कवीर जुलाहां भया पारपू
अनभै उतर्या पार ॥ 1 ॥
कवीर हरि-रस यो पिया,
बाकी रही न थाकि ।
पाका कलस कुम्हार का,
बहुरि न चढ़ई चाकि ॥ 2 ॥

[104]

जोलाहा वीनहु हो हरिनामा, जाके सुर-नर-मुनि धरे ध्याना ॥
ताना तिनको अहुँठा लीन्हो, चरखी चारिहुँ वेदा ॥
सर-खूँटी एक रामनरायन, पूरन, प्रगटे कामा ॥
भवसागर एक कठबत कीन्हो, तामहँ, माँड़ी साना ॥
माँड़ी के मन माँड़ि रहा है माँड़ी विरसे जना ॥
चाँद सुरज दुई गोड़ा कीन्हो, माँझ-दीप कियो माँझा ॥
त्रिभुवननाथ जो माँजन लागे, स्याम मुररिया दीन्हा ॥

नाच रहे हैं और करिगह (बुनने के स्थान) में बैठा हुआ कबीर भी नाच है। माँई री, इस ताने को चूहा काट गया है (यह कपड़ा बुनने के काम लायक रहा ही नहीं), कीन बुने भला इसे !

103. भगवान् का साक्षात्कार होने पर जीव अपने वास्तविक स्वरूप में स्थित हो जाता है। उस समय अमृत की धारासार वर्षा होती है। उस वर्षा में हीरा (सबसे बहुमूल्य उज्ज्वल और अदृढ़ होने के कारण हीरा परम पद का सूचक है) उपजता है, उसकी प्रामाणिकता सूचित करने के लिए टक-साल का घण्टा बजता रहता है (गुरु की सार-ज-... ध्वनि गुनायी देती है)। ५

पाई करि जव भरना लीन्हो, वै बांधे की रामा ॥
 वै भरा तिहुँ लोकाहि बांधै, कोइ न रहता उबाना ॥
 तीनि लोक एक करिगह कीन्हों दिगमग कीन्हो ताना ॥
 आदि पुरुष बैठावन बैठे, कबिरा जोति समाना ॥

अहुँठा = वस्त्र मापने का गज; यहाँ साढ़े तीन हाथ माप का शरीर। चरखी, वह यन्त्र है जिस पर सूत लपेटा जाता है। सर-खूँटी = सरकण्डे की लकड़ियाँ जो ताने को अलग-अलग किये रहती है। राम = चैतन्य। नारायण = चैतन्य का अधिष्ठान जड़। माँड़ी = कपड़े में कलप देने का मसाला विशेष। चाँद-सूर्य = इड़ा और पिंगला नाड़ियाँ। माँझ-दीप = मध्यवर्ती द्वीप, सुषुम्ना। त्रिभुवननाथ = मन। मुररिया = (1) माँजते समय सूत टूट जाने पर जब उसे बाँधते हैं तो 'मुरेरा' देना कहते हैं, 2. मुरली को स्मरण दिलाता है। पाई = सूत साफ करने की क्रिया। भरना = कमठियों के बीच से सूत निकालकर ताना भरा जाता है। वै बाँधे = ताना के आधे-आधे सूत नीचे-ऊपर ले जाने के लिए राख की कमचियों के छेदों से एक-एक ताना निकालकर बाँधते हैं उसे वै बाँधना कहते हैं। माता = सूत को माँजकर साफ करना। तिहुँ लोक = तीन फेरी करके सूत को गाँस देते हैं उसे तिलोक कहते हैं (विद्व.)। उबान = कपड़े में जो सूत बाहर रह जाता है उसे उबान कहते हैं। करिगह = कपड़ा बुनने का स्थान। दिगमग = जहाँ-तहाँ डाल देना (विद्व.) ; दूसरे टीकाकार 'डगमग' अर्थात् चंचल अर्थ करते हैं। बैठावन = कपड़े को समेटकर जुलाहा सूतों को बैठावन बैठाता है अर्थात् जमाता है। पद का भाव यह है कि ऐ चपल वृत्तिवाले मनुष्य (जुलाहा), हरि-नाम का कपड़ा बुनो जिसका देवता, मनुष्य और मुनि ध्यान करते हैं। इस शरीर के भीतर अंगुष्ठमात्र जीव को मापने का गज बनाओ, उन चारों वेदों को चरखी बनाओ जिनमें सद्-विचार के सूत लिपटे हुए हैं, चेतन (राम) और अचेतन (नारायण) को सर और खूँटी बनाओ, भवसागर को कठोता बनाओ और उस कठोते में इस त्रिगुणात्मक शरीर को ही माँड़ी समझो। कोई विरला ही इसे जानता है, क्योंकि यद्यपि यह कपड़े की माँड़ी को भीति फलस्वरूप है तो भी कपड़े की माँड़ी के समान ही माँजने पर निमल बना देने का साधन भी है। जुलाहे कपड़े में माँड़ी देकर माँजते हैं जिससे कपड़े की मल कट जाती है। यहाँ मन ही माँजनेवाला है। इस कपड़े के ताने को इड़ा और पिंगला नाड़ियों के गोड़े में फँताओ और मन के द्वारा उनकी मध्यवर्ती नाड़ी सुषुम्ना का शोधन करो (माँजो)। माँजते समय यदि सूत टूट जाय तो स्वाम नाम की गाँठ बाँध दो जो स्वाम की मुरली के समान तुम्हारा ध्यान अपनी ओर मीचे रहेगा। कूँचे से सूत साफ करके

[105]

जहिया किरतम ना हुता, धरती हती न नीर ।
उत्पति परलय ना हुता, तब की कहै कबीर ॥

[106]

हो तो सबही की कहों, मोकों कोउ न जान ।
तबो भला अब भी भला, जुग जुग होउं न आन ॥1॥
कलि खाटा, जग आंधरा, सन्द न मानै कोय ।
जाहि कहो हित आपुना, सो उठि वैरी होय ॥2॥
मसि-कागज छूयो नहि, कलम मही नहि हात ।
चारिउ जुग को महातम मुखहि जनाई वात ॥3॥
बोली हमरी पूर्वं की, हमे लखै नहि कोय ।
हमको तो साईं लखै, धुर पूरव का होय ॥4॥

[107]

आसन-मवन कियै दूढ़ रहु रे, मन का मैल छाड़ि दे बीरे ।
बया सीमी-मुद्रा चमकायें, क्या विभूति सब अंग लगायें ।
सो हिंदू सो मुसलमान, जिसका दुरस रहै ईमान ।
सो ब्राह्मण जो कथै ब्रह्मगियान, काजी सो जानै रहेमान ।
कहै कबीर कछु आन न कीजै, राम-नाम जपि लाहा सीजै ।

जब इस हरि-नाम के वस्त्र का भरना भरो तो 'राम' नाम के दो जूठरों का बंध लो । जिस प्रकार जुलाहे बंधने के बाद तिलोका बांधते हैं, उसी प्रकार तुम भी श्रीलोक्य को इन नाम में बांध लो, तब तो कहीं कोई वस्तु उबान न रह जायगा । तीनों लोक को ही करिगह बनाओ, फिर ताना को उठाकर अलग रंगों और यदि पुनः बन बैठो, अर्थात् इस हरिनाम के वा मून को कर बैठो कि आदिपुरुषमय हो । कबीरदास

[109]

अवधू, भजन भेद है न्यारा ।
 क्या गाये क्या लिखि बतलाये, क्या भर्म संसारा ।
 क्या संध्या-तर्पण के कीन्हें, जो नहिं तत्त विचारा ।
 मूँड़ मुड़ाये सिर जटा रखाये, क्या तन लाये छारा ।
 क्या पूजा पाहन की कीन्हें, क्या फल किये अहारा ।
 बिन परिचे साहिब हो बैठे, विषय करै ब्योपारा ।
 ध्यान-ध्यान का मर्म न जानै, वाद करै अहंकारा ।
 अगम अथाह महा अति गहिरा, बीज न खेत निवारा ।
 महा सो ध्यान भगन ह्वै बैठे, काट करम की छारा ।
 जिनके सदा अहार अंतर मे केवल तत्त विचारा ।
 कहैं कबीर सुनो हो गोरख तारौ सहित परिवारा ।

[110]

रस गगन गुफा में अजर झरै ।
 बिन बाजा शनकार उठै जहँ समुझि परै जब ध्यान धरै ।
 बिना ताल जहँ कबल फुलाने, तेहि चढ़ि हंसा केलि करै ।
 बिन चंदा उँजियारी दरसै जहँ-तहँ हंसा नजर परै ।
 दसवें द्वारे तारी लागी, अलख पुरुष जाको ध्यान धरै ।
 काल कराल विकट नहि आवै, काम-क्रोध-मद सोभ जरै ।
 जुगन जुगन की तृपा बुझानी, कर्म-भर्म-अव-व्याधि टरै ।
 कहै कबीर सुनो भाई साधो, अमर होय कबहुँ न मरै ।

109. विन-परिच्छे...व्योपारा = विना परिचय के ही तुम साहेब (मालिक) हो बैठे और विषयों का व्यापार करने लगे ! बाद करै = व्यर्थ ही अहंकार करते हो । अगम...छारा = इन दम्भी भेषों ने "भजनभेद रूपी बीज को, जो अगम, अथाह और महा महिरा है, अपने दय-रूपी छेत में नहीं बोया; जिन सच्चे भक्तों ने मात्रा २४६ के अर्थ की प्रतीति को

[111]

चुवत अमीरस भरत ताल जहँ, शब्द उठै असमानी हो ।
 सरिता उमड़ सिंधु को सोखै, नहिँ कछु जात बखानी हो ॥
 चाँद-सुरज-तारागण नहिँ वहै, नहिँ वहै बिहानी हो ।
 बाजे वज्रें सितार-वाँसुरी, ररंकार मृदु बानी हो ॥
 कोट झिलमिली जहँ वह झलकै, विन जल वरसत पानी हो ।
 शिव-अज-विस्तु-सुरेश-सारदा, निज निज भति अनुमानी हो ॥
 दस अवतार एक तत राजें, असतुति सहज सयानी हो ।
 कहै कवीर भेद की बातें, बिरना कोई पहिबानी हो ।
 कर पहचानि फेर नहिँ भावै, जम जुलमी की खानी हो ॥

[112]

अवधू, कुदरति की गति न्यारी ।
 रंक निवाज करै वह राजा, मूपति करै भिखारी ॥
 ये ते सबंगहि फल नहिँ लागे, चंदन फूल न फूलै ॥
 मच्छ शिकारी रमै जंगल में, सिंह समुद्रहिँ भूलै ॥
 रेझा हल भया मनयागिर, चहूँ दिसि फूटी वासा ॥
 तीन लोक ब्रह्मांड खंड में देखै अध तमासा ॥
 पंगुल मेरु सुमेर उलंघै त्रिमुवन मुक्ता डोलै ।
 गूंगा ज्ञान-विज्ञान प्रकासै अनहद बानी बोलै ॥
 बाधि अकास पताल पठावै सेस सरग पर राजै ॥
 कहै कवीर राम है राजा जो कछु करै सो छाजै ॥

के नहीं दिखते, किन्तु जिस आनन्दलोक की बात वे बता रहे हैं वहाँ प्रफुल्लता आदि धर्म तो हैं पर उनके ठोस आधार पुष्प की आकृति आदि नहीं है और न उनके ठोस गुणमय हेतु सरोवर आदि हैं वहाँ । प्रफुल्लता, आरुहादकता आदि अनवच्छिन्न (एव्सट्रैक्ट) धर्म की विभूति मात्र होती है ।

111. अमीरस = अमृत रस । असमानी शब्द = अनाहत नाद । सरिता...सोखै = नदी उमड़कर समुद्र को सुखा लेती है अर्थात् भक्ति भवसागर को सुखा देती है, सांसारिक ताप दूर कर देती है । ररंकार = ध्वनिविशेष । कवीर-सम्प्रदाय में तीन ध्वनियाँ के सुनायी देने की चर्चा आती है —सोहं (ओम) और ररंकार । कोट... = पानी—करोड़ों बिजली की झिलमिलाहट वहाँ झलकती रहती है और दिन-रात (आनन्द-वारि की) वर्षा होती रहती है । एक तत राजें = एक समान विराजते हैं ।
112. सीधा अर्थ यह जान पड़ता है कि राम की माया, चाहे तो रंक को राजा

[113]

अग्निनी जु लागी नीर में, कंदू जलिया झारि ।
 उतर-दखिन के पंडिता, रहे विचारि विचारि ॥ 1 ॥
 गुरु दाज्ञा चेला जला, विरहा लागी आगि ।
 तिणका वपुरा ऊवर्या, गलि पूरेकै लागि ॥ 2 ॥
 अहेड़ी दो लाइया, मिरग पुकारे रोइ ।
 जा बन में फ्रीड़ा करी, दाज्ञत है बन सोइ ॥ 3 ॥
 पाणी माहै परजली भई अप्रवत आगि ।
 वहती सलिला रह गई, मच्छ रहे जल त्यागि ॥ 4 ॥
 समेंदर लागी आगि, नदियां जलि कोयला भई ।
 देखि कबीरा जागि, मच्छी रुखा चढ़ि गई ॥ 5 ॥

कर दे; राजा को रंक; लोग में फल लगा दे, चन्दन में फूल; रँड़ को मलयागिरि बना दे और उससे सुगन्धी निकलने लगे; अन्धा तीन लोक ब्रह्माण्ड खण्ड में तमासा देखने लगे, पंगु (लँगड़ा) मेव सुमेव लाँघने लगे और मुक्त (निर्वाण) होकर संसार में डोलता फिरे, गूंगा ज्ञान-विज्ञान प्रकाशित करता फिरे और अनहद बानी बोलने लगे, आकाश को बाँधकर पाताल में पठा दे और शेषनाग को स्वर्ग में भेज दे। कबीर कहते हैं कि राम ही राजा है। जो कुछ कहें वही उन्हें द्योभता है। साम्प्रदायिक व्याख्याओं के लिए दे. शब्द 23 पर त्रिज्या और विश्व.।

113. (1) पानी में आग लगी और कंदू = भड़मूजा, आग लगानेवाला, जल गया। आग भगवद्विरह, पानी भव-सागर और कंदू मन की कल्पना है। टीकाओं में 'कंदू' का अर्थ कीचड़ दिया हुआ है (कंदम-कंदव-कंदू)। उस अर्थ को मानने पर भाव यह होगा कि पानी कीचड़ तक जल गया, उसका कोई अवशेष नहीं बचा! उतर-दखिन के पंडिता = उत्तर के ज्ञानमार्गी योगी, दक्षिण के वैष्णवमार्गी आचार्य नहीं समझ सके। (2) गुरु (भगवान्) ने आग लगायी। चेला = जीव का अहंकार-भाव अर्थात् अपने को पृथक् मानने का अभिमान। आग = विरहाग्नि। तिणका = शब्द के दो भाव हैं, एक तृण और दूसरा जनका (तदीय जन) अर्थात् भक्त। तिणका अर्थ हुआ निरभिमान भक्त। गलि पूरेकै लागि = पूरे के गले लगाकर, पूर्ण से मिलकर (भक्त बन गया)। (3) अहेड़ी = अहेरी (गुरु)। दो = दावाग्नि (विरहाग्नि)। दाज्ञत है = जलता है। मिरग = मृग (मन)। (4) पाणी...परजली = पानी में प्रज्वलित हुई। अप्रवत = बलवान्। सलिला = नदी। (5) समुद्र (भवसागर); नदियां = प्रवृत्तियां। मच्छे = जीव। रुखा--ऊर्ध्व ब्रह्माण्ड में।

[114]

कासों कहों को सुने को पतियाय, फुलवा के छुवे के भँवर मरि जाय ।
गगन-मंडल महँ फूल एक फूला, तरि भा डार उपर भा मूला ।
जोतिये न वोइये सिचिये न सोय, बिनु डार विनु पात फूल एक होय ।
फूल भय फूलन मालिनि भल गाँथल, फुलवा बिनसि भँवरा निरासल ।
कहँहि कबीर सुनहु सतो भई, पडित-जन फूल रहत लुभाई ।

[115]

चंद-मूर दोई खंभवा, वंकनालि की डोरि ।
झूल पंच पियरियो तहँ झूलै पिय मोर ॥ 1 ॥
द्वादस गम के अंतरा, तहँ अमृत कौ शस ।
जिनि यहू अमृत चापिया, सो ठाकुर हम दास ॥ 2 ॥
सहज सुनि कौ नैहरो, गगन-मंडल सिरि मोर ।
दोऊ कुल हम आगरी, जौ हम झूलै हिडोल ॥ 3 ॥

114. फुलवा = कमल । भौरा = जीवात्मा । भँवर-गुफा में 32 दल के श्वेत कमल की बात बतायी जाती है । इसी को 'निजपद' कहते हैं । यहाँ पहुँचने पर जीव का अहंभाव नष्ट हो जाता है । परन्तु यहाँ भी उसे सच्चा ज्ञान नहीं प्राप्त होता । जब इस गुफा से ऊपर उठता है तब उसे निरंकार देहा में सत्य पुरुष का साक्षात्कार होता है । फिर वह समस्त आशा-भाकाक्षाओं और राग-विराग के ऊपर चला जाता है । फूल के छूने से मरनेवाला जीव का अहंभाव और फूल के नष्ट होने से निरास होना उसी परमपद को सूचित करता है । कमलों की माला गूँथनेवाली कुण्डलिनी है ।

115. (1) चन्द-मूर = इड़ा और पिगला । वंकनालि = कुण्डलिनी । पाँच पियरियो = पाँच ज्ञानेन्द्रिय । पिय = मन ।

(2) द्वादस गम = बारह अन्तराल । 5 कर्मेन्द्रिय, 5 ज्ञानेन्द्रिय, मन और बुद्धि (तुल.- इन्द्रियाणि पराण्याहुरिन्द्रियेभ्यः परं मनः, मनस्तु परा बुद्धिर्यो बुद्धेः परतस्तु सः) । अमृत चापिया = अमृत चखा, निज रूप को समझ सका ।

(3) सहज शून्य मेरा नैहर है, गगन-मण्डल की मोर मेरे सिर पर है अर्थात् गगन-मण्डल मेरा सासुरा है । हम दोनों कुल की गुन-आगरी हैं । तभी हम दोनों हिडोरा झूल रही हैं । मेरे लिए सहज और समाधि, दोनों समान रूप से आवश्यक हैं ।

(4) गया = इड़ा, यमुना = पिगला, त्रिवेणी = ब्रह्मरन्ध्र (दे. पृ. 233-34) ।

(5) नाद-विद = नाद और विदु । कनिहार = रूपधार, पतवार पकड़ने-

[119]

अवधू, ऐसा ग्यान विचारें ।
 मेरे चढ़े सु अधघर डूवै, निराधार भये पारें ॥
 अधर चले सो नगरि पहुँते वाट चले ते लूटे ।
 एक जेवड़ी सब लपटानों के बाँधे के छूटे ॥
 मन्दिर पैसि चहुँ दिसि भीगे, बाहरि रहे ते सूपा ।
 सिर मारे ते सदा सुखारे, अनमारे ते दूपा ॥
 विन नैनन के सब जग देखै, लोचन अछते अंधा ।
 कहै कबीर कछु समझि परी है, यह जग देख्या धंधा ॥

[120]

राम गुन बेलड़ी रे, अवधू गोरपनाथि जांणी ।
 नाति सरूप न छाया जाकै, विरध करै विन पांणी ॥
 बेलड़िया द्वै अणी पहुँती, गगन पहुँती सैली ।
 सहज बेलि जब फूलण लागी, डाली कूपल मेलही ॥
 मन-कुंजर जाइ बाडी बिलग्या, सतगुर बाही बेली ।
 पंच सखी मिलि पावन पयप्या, बाड़ी पांणी मेलही ॥

फिर भी पति के साथ सोती है । माया अनादि है इसलिए उसके मँके का प्रश्न ही नहीं उठता, उसका पतिगृह समस्त जगत् है अतएव सासुरे जाने का सवाल नहीं उठता । वह मायापति अपर ब्रह्म के साथ नित्य बनी रहती है ।

119. मेरे = मेल पर, छोटी नाव पर । पेड़-पत्तों को काटकर उतराकर बहने लायक भेला बनाया जाता है । यहाँ जड़ शरीर से मतलब है । जो लोग इस जड़ शरीर-रूपी भेले को ही सब-कुछ समझकर इसी पर भरोसा करके भवसागर में चल पड़े वे अधधर (आधी धार में) डूब गये । निस-धार = शरीर को सब-कुछ न समझकर इसके भीतरवाले चेतन्य को आधार करनेवाले । अधर चले = जो लोग अधर मार्ग से या शून्य मार्ग से चले वे अर्थात् मगर में अपने गन्तव्य स्थान तक पहुँच गये । वाट = रास्ता, बाह्या-चार, मदिर = घर । चहुँ दिसि भीगे = जो लोग विषय-वासना के मन्दिर में घुसे वे भीग गये, पर जो बाहर रहे वे सूखे रहे । सरि = चिता पर, भगवद्विरह की आग से मतलब है । दूपा = दुःखी रहे । विन नैनन = बाहरी आँखों के अभाव में और ज्ञान-चक्षु से । लोचन अछते = बाहरी आँखों के रहते हुए ।

120. भक्ति-रूपी राम गुन की बेल(लता) को अवधूत गोरखनाथ ने जाना था । न उसकी जाति (नीति) है, न रूप है, न छाया है । बिना पानी के वृद्धि

अरध-ऊरध की गंगा जमुनां, मूल कवल की घाट ।
 पट चक्र की गागरी, त्रिवेणी-संगम घाट ॥ 4 ॥
 नाद-विंद की नाव रो, रामनाम कनिहार ।
 कहै कबीर गुण गाइले, गुरु गंमि उरारी पार ॥ 5 ॥

[116]

उलटि जात-कुल दोऊ विसारी । गुन सहज महि बुनत हमारी ॥
 हमरा जगरा रहा न कोऊ । पंडित-मुल्ला छाँड़ि दोऊ ॥
 बुनि बुनि आप आप पहिरावों । जहँ नही आप तहाँ हूँ गावों ॥
 पंडित-मुल्ला जो लिखि दीया । छाँड़ि चले हम कछू न लीया ॥
 रिदै खलासु निरख ले मीरा । आजु खोजि खोजि मिलै कबीरा ॥

[117]

घरती-गगन-पवन नहि होता, नहीं तोया नहि तारा ।
 तब हरि हरि के जन होते, कहै कबीर विचारा ॥
 जा दिन कृतम नां हुता, होता हट न पट ।
 हुता कबीरा राम-जन, जिन देखे अवघट घट ॥

[118]

ब्रह्म पंडित, करहु विचारी, पुरुष अहै की नारी ।
 बाम्हन के घर बाम्हनि होती, योगी के घर चेली ।
 कलमा पढ़ि पढ़ि भई तुरुकिनी, कलि में रही अकेली ।
 बर नहि बरै व्याह नहि करई, पुत्र-जन्म-होनिहारी ।
 कारे-भूडे एक नहि छाँड़े, अब ही आदिकुंवारी ।
 रहै न मँके जाइ न समुरे साई के संग सोवै ।
 कह कबीर बह जुग-जुग जीवै जाति-पाति-कुल खोवै ।

वाला । गुर गमि = गुरु के बताये मार्ग से ।

116. उलटि...हमारी = मैंने जाति और कुल दोनों को विसार दिया है । शून्य और सहज में ही मैं अपना कपड़ा बुनता हूँ । बुनि बुनि आप...स्वयं ही बुनता हूँ और स्वयं अपने-आपको पहनाता हूँ । ...जहँ गावों = जहाँ अपने-आपको नहीं पाता वही जाकर मान गाता हूँ । (मान के द्वारा अपने-आपको पाने का प्रयत्न करता हूँ ।) रिदै...ऐ मीर, देख ले मेरा हृदय खलास है । इसमें पण्डितों और मुल्लाओं की कोई बात नहीं रह गयी है ।
117. एक सौ पाँचवें पद्य के समान भाव है ।
118. माया का वर्णन है । कारे = काले केसवाले, गृहस्थ; युवा । भूडे = मुण्डित केसवाले, सन्यासी । रहै न मँके... = न भँके रहती है, न सामुरे जाती है,

[119]

अवधू, ऐसा ग्यान विचारं ।
 मेरे चढ़े सु अधघर डूबै, निराधार भये पारं ॥
 अधर चले सो नगरि पहुँते वाट चले ते लूटे ।
 एक जेवड़ी सब लपटानें के बाँधे के छूटे ॥
 मन्दिर पैसि चहुँ दिसि भोगे, बाहरि रहे ते सूपा ।
 सिर मारे ते सदा सुखारे, अनमारे ते दूपा ॥
 बिन नैनन के सब जग देखै, लोचन अछते अंधा ।
 कहै कबीर कछु समझि परी है, यह जग देख्या धंधा ॥

[120]

राम गुन बेलड़ी रे, अवधू गोरपनाथि जाणी ।
 नाति सरूप न छाया जाकै, विरध करै बिन पाणी ॥
 बेलड़िया द्वै अणी पहुँती, गगन पहुँती सैली ।
 सहज बेलि जब फूलण लागी, डाली कूपल भेल्ली ॥
 मन-कुंजर जाइ बाड़ी बिलग्या, सतगुर बाही बेली ।
 पंच सखी मिलि पावन पर्यप्या, बाड़ी पाणी भेल्ली ॥

फिर भी पति के साथ सोती है। माया अनादि है इसलिए उसके मँके का प्रश्न ही नहीं उठता, उसका पतिगृह समस्त जगत् है अतएव सासुरे जाने का सवाल नहीं उठता। वह मायापति अपर ब्रह्म के साथ नित्य बनी रहती है।

119. मेरे = मेल पर, छोटी नाव पर। पेड़-पत्तों को काटकर उतराकर वहने लायक भेला बनाया जाता है। यहाँ जड़ शरीर से मतलब है। जो लोग इस जड़ शरीर-रूपी भेले को ही सब-कुछ समझकर इसी पर भरोसा करके भवसागर में चल पड़े वे अधघर (आधी धार में) डूब गये। निस-धार = शरीर को सब-कुछ न समझकर इसके भीतरवाले चेतन्य को आधार करनेवाले। अधर चले = जो लोग अधर मार्ग से या शून्य मार्ग से चले वे अर्थात् नगर में अपने गन्तव्य स्थान तक पहुँच गये। वाट = रास्ता, बाह्या-चार, मंदिर = घर। चहुँ दिसि भोगे = जो लोग विषय-वासना के मन्दिर में धुसे वे भोग गये, पर जो बाहर रहे वे सूखे रहे। सरि = चित्ता पर, भगवद्विरह की आग से मतलब है। दूपा = दुःखी रहे। बिन नैनन = बाहरी आँखों के अभाव में और ज्ञान-चक्षु से। लोचन अछते = बाहरी आँखों के रहते हुए।

120. भक्ति-रूपी राम गुन की बेल (लता) को अवधूत गोरखनाथ ने जाना था। न उसकी जाति (नीति) है, न रूप है, न छाया है। बिना पानी के वृद्धि

काटत बेली कूपसे मेलही, सींचताड़ीं कुमिलाणीं ।
कहै कबीर ते विरला जोगी, सहज निरन्तर जाणी ॥

[121]

सावज न होय भाई सावज न होइ,
वाकी मांसु भखैं सय कोइ ।
सावज एक सकल संसारा अविगत वाकी बाता ।
पेट फारि जो देखिय रे भाई, आहि करेज न आता ॥
ऐसी वाकी मांसु रे भाई, पल पल मांसु बिकाई ।
हाड़-भोड़ ले घूर पैवारै, आगि-धूआं नहिं खाई ।
सीर-सीग किछु वो नहिं वाके, पूछ कहाँ तै पावै ।
सभ पंडित मिलि धंधे परिया, कबीर बनौरी गावै ।

पाती है । बेल के दो सिरे हैं जिनमें एक अबनी में और दूसरी गगन में फैली हुई है । यह सहज बेल जब फूलने लगी अपनी डालियों और कोंपलों को फैलाकर—तब मनरूपी हाथी ने इसके थाले को बरदाद कर दिया, फिर तो सतगुरु ने इस बेल को सहारा दिया । पाँच सखियों ने मिलकर (पाँच ज्ञानेन्द्रियों ने) इस राम-गुण की बेल को हवा की ओर बाड़ी में पाती डालकर सीचा (विषय-रस से सीचा) परन्तु आश्चर्य यह है कि इस बेल को जब काटा जाता है तब तो इसमें नये-नये कोंपल आते हैं और जब सीचा जाता है तो कुम्हला जाती है (क्योंकि काटने का मतलब है राम-गुण रूपी बेल को नीचे से काटकर ऊपर की ओर ले जाना और सीचने से मतलब है विषय-रस से सिक्त करना) । कोई विरला ही योगी इस निरन्तर सहज लता को जानता है ।

इस पद से मिलता-जुलता एक गोरखबानी (पृ. 106-108) में छपा है । इस पद में 'तत बेली' अर्थात् तत्त्वरूप लता की चर्चा है । कबीरवाले पद में जिस स्थान पर "बेलड़ियाँ..." आदि पक्तियाँ हैं वहाँ गोरखबानी-वाले पद का पाठ इस प्रकार है—

बेलड़ियाँ दो लागी अबधू, गगन पहुँती जाला ।

जिम जिम बेली दाशबा लागी, तब मेलहै कूपन डाला ॥

अन्तिम पक्तियाँ इस प्रकार हैं :

काटत बेली कूपसे मेलही सीचतड़ा कुमलाये ।

मछिन्द्रप्रसाद जी गोरख बोल्या नित नबेलड़ी पाये ॥

121. सावज = शिकार (अर्थात् माया द्वारा कल्पित यह मिथ्या जगत्), मांसु भखैं = मांस खाते हैं, भोग करते हैं । सावज...बाता = यह सारा सत्तार एक शिकार है जिसकी बात समझ में नहीं आती । आहि...जाता = न

[122]

संतों यह अचरज भो माई, कहाँ तो को पतिआई ॥
 एकै पुरुष एक है नारी, ताकर करहु विचारा ।
 एकै अण्ड सकल चौरासी, मार्ग भूल संसारा ॥
 एकै नारी जाल पसारा, जग मे भया अँदसा ।
 खोजत काहू अंत न पाया, ब्रह्मा-बिस्तु महेसा ॥
 नाग-फाँस लीन्हें घट भीतर, भूसि सकल जग खाई ।
 ज्ञान खंग बिन सब जग जूझै, पकरि काह नहिं पाई ॥
 आपहि मूल फूल-फुलवारी, आपहि चुनि चुनि खाई ।
 कह कबीर तेई जन उबरे, जेहि गुरु लिये जगाई ॥

[123]

संतो, धागा टूटा गगन बिनसि गया,
 सबद जु कहाँ समाई ।
 ए ससा मोहि निस-दिन व्यापै,
 कोइ न कहै समझाई ॥
 नही ब्रह्माण्ड-प्यण्ड पुनि नाही,
 पंच तत्त भी नाही ।
 इला - प्यंगला - सुपमन नाही,
 ए गुण कहाँ समांही ॥
 नही ग्रिह-द्वार कछू नही तहियौ,
 रचनहार पुनि नाही ।
 जोवनहार अतीत सदा सँगि,
 ये गुण तहाँ समाहीं ॥
 टूटे वेंधे वेंधे पुनि टूटे,
 जब तक होइ बिनासा ।

कलेजा है, न आँत है क्योंकि वह सम्पूर्ण मिथ्या है । हाड़—पेंवारे = विवेकी लोग उसका हाड़ और गोड़ (पर) सब धूरे पर फेंक देते हैं, अर्थात् उसे पूर्ण रूप से त्याग देते हैं । सीर = सिर । सम...गावे = सभी पण्डित इसे देखकर गोरख-धन्धे में पड़ गये हैं और कबीरदास कहते हैं कि ये लोग 'वनोरी' (अपने मन से बनायी हुई, बनावटी बातें) गा रहे हैं ।

122. माया का वर्णन है । भूसि = ठगकर ।

123. धागा = मूल, ध्यान का मूल । हे सन्तो, अनेक हठयोगी क्रियाओं के बाद जो ध्यान रूपी मूल तैयार हुआ वह जब टूटा तो गगनवास या शून्य-समाधि भी नष्ट हो गयी और जो अनाहत ध्वनि सुनायी देती रही वह भी न

तब को ठाकुर अब को सेवक,
 को कारक विसवासा ॥
 कहै कबीर यह गगन न बिसं,
 जा धागा उनमाना ।
 सीखें-सुनें-पढ़ें का होई,
 जो नहि पदहि समाना ॥

[124]

कर पल्लव के बल खेल नारि ।
 पंडित जो होय सो ले विचारि ॥
 कपरा नहि पहिरै रहे उधारि ।
 निरजीब सो धन अति पियारि ॥
 उलटी-पलटी बाजै सो तार ।
 काहुहि मारे काहुहि उवार ॥
 कह कबीर दासन के दास ।
 काहुहि सुख दे काहुहि उदास ॥

जाने कहीं चली गयी । मुझे यह सन्देह बराबर बना हुआ है, पर कोई समझाके नहीं कहता (दे. खसम पर विचार) । वस्तुतः जो परमपद है वहाँ पिण्ड, ब्रह्माण्ड, पंचतत्त्व, इडा, पिंगला आदि नाड़ियाँ यह सब-कुछ है ही नहीं (अतएव इन्हीं के आश्रय से जिस स्थान तक गया है वह इन्हीं के समान नाशवान् है) । जीवनहार... = देखनेवाला आत्मा तो इनके अतीत है और सदा उसके साथ है, ये सब गुण उसी में समा जाते हैं । तबको... विसवासा = उस समय का मालिक अब सेवक हो जाता है, अर्थात् मनुष्य का वह अहंभाव जो इन क्रियाओं के समय मालिक बना रहता है, परमपुरुष के साक्षात्कार होने के बाद निरहंकार होकर दास हो जाता है । अहंभाव इस निरहंकार पर विश्वास नहीं करता और यह उस पर नहीं । कहै... = कबीर कहते हैं कि इस सेवक-भाव का जो धागा है (निरह भक्त का जो ध्यानसूत्र है) वह मेरी समझ में ऐसा है जिससे कभी भी समाधि नहीं टूटती (क्योंकि वह सहज हो जाती है) । जो उस परमपद में एकमेक होकर समा नहीं गये उन्हें सीखने-सुनने और पढ़ने से क्या होता है !

124. नारि = वाणी । कपरा... = कपड़ा नहीं पहनती, नंगी ही रहती है । संसार को भरमानेवाले तयाकथित पण्डितों की वाणी केवल हाथ से लिखी हुई है (समझी हुई नहीं है) । अतएव कर-पल्लव के बल से ही खेलती है । उसके अर्थ गूढ़ नहीं होते इसलिए वह मानो ऐसी है जो कपड़ा नहीं पहनती, उधाही फिरती है । इस धन (धन्या = घर की दुसारी) को निर्जीव

[125]

ए गुनवन्ती बेलरी, तब गुन बरनि न जाय ।
 जहँ काटे तहँ हरियरी, सीचे ते कुम्हिलाय ॥
 ए करवाई बेलरी, है करवा फल तोय ।
 सिद्ध नाम जब पाइये, बेलि बिछोहा होय ॥

[126]

राम तेरी माया दुदु मचावै ।
 गति-मति बाकी समझि परै नहि, सुर-नर मुनिहि नचावै ॥
 का सेमर के साखा बढ़ये, फूल अनूपम बानी ।
 केतिक चातक लागि रहे है, चाखत सुवा उड़ानी ॥
 कहा खजूर बढ़ाई तरी, कल कोई नही पावै ।
 ग्रीष्म रिस अब आइ तुलानी, छाया काम न आवै ॥
 अपना चतुर ओर को सिखबै, कामिनि-कनक सयानी ।
 कहै कबीर सुनो हो सन्तो, राम-चरण रति मानी ॥

वस्तुएँ ही प्यारी है । इसकी वीणा उलटी-मुलटी बजती रहती है, किसी को मारती है; किसी को उबारती है । परन्तु जो भगवान् के भक्त है उन पर इसकी प्रभुता नहीं चलती । वह उनकी दासी हो जाती है । इसी प्रकार वह किसी को सुख देती है, किसी को दुःख ।

125. गुनवन्ती बेलरी = भक्ति (तुल. पद. 120) । करवाई बेलि = माया । सिद्ध नाम = भगवान् के नाम की सिद्धि ।

126. दूँद = द्वन्द्व, बखेड़ा । बानी = बाने का, ढंग का वर्ण-बान । चातक = अभिलाषी पक्षी । भला सेमर की शाखा बढ़ाने से और अनूपम ढंग का सुन्दर फूल खिलाने से क्या फायदा, जिसमें अनेक फलाभिलाषी पक्षी लगे रहते हैं, पर फल चखते ही सूआ (तोता) उड़ने को बाध्य होता है । खजूर की बढ़ाई (तम्बाई) से क्या लाभ, जब ग्रीष्म ऋतु में उसकी छाया किसी काम नहीं आती । ऐसी निरर्थक बातें तुम्हारी माया ने खड़ी कर रखी हैं । वह अपनी चातुरी औरों को सिखा देती है और वे भी इसी प्रकार निष्फल सौन्दर्य से दूसरों को धोखा देते हैं । कामिनी (स्त्री) और सोने में यही सयानापन है । कबीर कहते हैं कि हे सन्तो, (यह सब देखकर) हमने रामचरण में ही प्रीति मानी है ।

[127]

दे माया रूपनाथ की बोरी, खेलन चली अहंरा हो ।
 चतुर निकुनिमां चुनि-चुनि मारे, काटु न रागे नेरा हो ।
 मोनी-बीर-दिगंबर मारे, ध्यान धरते जोमी हो ।
 जगल में के जंगम मारे, माया किन्हहुं न भोमी हो ।
 वेद पढ़ते वेदुजा मारे, पुजा करते सामी हो ।
 अरथ विचारत पडित मारे, बांधेउ सकल लगामी हो ।
 सिंगी रिगि बन भीतर मारे, सिरग्रहा का फोरी हो ।
 नाथ मछंदर चले पीठि दे, सिंहलहू में बोरी हो ।
 साकट के पर करता-धरता हरि-भगतन की चेरी हो ।
 कहहि कबीर मुनहु हो सन्तो, जो बाधे ती फेरी हो ।

[128]

अब हम जाना हो हरि बाजी को खेल ।
 बंक यज्ञाय देसाय तमासा, बट्टरि सो लेत सकल ।
 हरि बाजी गुर-नर-मुनि जहेंडे, माया चेटक साया ।
 घर में डारि सवन भरमाया, हिरदय जान न आया ।
 बाजी झूठ बाजीगर साचा, साधुन की मति ऐसी ।
 कह कबीर जिन जैसी समझी, ताकी गति भइ तैसी ।

[129]

वागड़ देस लूवन का घर है, तहें जिनि जाइ दाशन का डर है ।
 सब जग देखों कोइ न धीरा, परत धूरि सिर कहत अबीरा ।
 न तहाँ सरवर न तहाँ पाणी, न तहाँ सतगुरु साधू-बाणी ।
 न तहाँ कोकिल न तहाँ सूवा, ऊँचे चढ़ि चढ़ि हसा भूवा ।

127. बीर = शैव-विशेष । दिगंबर = जैनियों का सम्प्रदाय-विशेष = और नागा सन्यासी । जंगम = जंगम साधु । सामी = स्वामी, संन्यासी । बांधेउ... हो = सबको लगाम से बांध रखा है । शृंगी ऋषि = बन में तप करते थे फिर भी स्त्री पर आसक्त हुए थे । ग्रहा का सिर फोड़ दिया = मति भ्रष्ट कर दी । मछन्दरनाथ सिंहल की स्त्रियों के प्रेम में आसक्त हो गये थे, गोरखनाथ ने उनका उस जाल से उद्धार किया था । साकट = शाक्त, वाममार्गी ।

128. हरि...खेल = भगवान् की बाजीगरी का खेल; माया की लीला ।

129. वागड़ देस = वांगर देश, नदीहीन प्रदेश । लूवन = लूकी सपटें । दाशन =

देस मालवा गहर गँभीर, डग-डग रोटी पग पग नीर ।
कहै कबीर घरती मन मानां, गूँगे का गुड़ गूँगे जाणा ।

[130]

रहना नहि देस विराना है ।
यह संसार कागद की पुड़िया, बूंद पड़े धुल जाना है ।
यह संसार काँट की बाड़ी, उलझ-पुलझ मरि जाना है ।
यह संसार झाड़ू औ झाँखर, आग सगे बरि जाना है ।
कहत कबीर सुनो भाई साधो, सतगुरु नाम ठिकाना है ।

[131]

(बुढ़िया) हँसि बोले मैं नितहीं बारि, मोसों कहु तरुनी कवनि नारि ।
दाँत गयल मोर पान खात, केस गयल मोर मग न्हात ।
नयन गयल मोर कजरा देत, बयस गयल पर-पूरुष लेत ।
जान पुरुषवा मोर अहार, अनजाने का करो सिगार ।
(कहहि) कबीर बुढ़िया आनंद गाय, पूत भतारहि बैठी खाय ।

[132]

सुबटा डरपत रहू भाई, तोहि डराई देत बिलाई ।
तीनि बार रूँधै इक दिन में, कबहुँक खता खवाई ॥
या मंजारी मुग्ध न मानै, सब दुनियाँ डहकाई ।
राणा-राव रंक कौ व्यापै, करि करि प्रीति सवाई ॥
कहत कबीर सुनुहु रे सुबटा, उबरै हरि सरनाई ।
लापो माँहि ते लेत अचानक, काहू न देत दिखाई ॥

जलना । यह संसार की विषयवासना ही बाँगर देश है । मालवा =
मालभूमि, उपजाऊ जमीन ।

130. देस विराना = (1) वीराना देश, मरुभूमि, (2) दूसरे का देश, (3)
अज्ञात देश ।

131. बुढ़िया = माया । बारि = बाला, युवती । गयल = गया । जान पुरुषवा =
चतुर पुरुष, जो अपने को ज्ञानी समझते हैं । अनजाने का = अज्ञात ब्रह्म
के लिए ।

132. सुबटा = सुग्गा । बिलाई = बिल्ली । जहाँ जीव और माया से मतलब है ।
तीनि...खवाई = कभी तो खता खा जायेगा, धोखा खा जायेगा, इस
आशा में दिन में तीन बार राह रोककर खड़ी होती है । मजारी =
बिल्ली । मुग्ध = मूर्ख । डहकाई = दुःख दे रही है । लापो...दिखाई =

[133]

“तुम्हें घरि जाहु हमारी बहना, बिप लागे तिहारे नैना ।
 अजन छाँड़ि निरंजन राते, ना किसही का दैना ।
 बलि जाऊँ ताकी जिनि तुम्ह पठई, एक भाई एक बहना ॥”
 “राती खाड़ी देखि हमारा सिंगारो ।
 सरग-लोकमें हम बलि आई, करन कवीर भरतारी ॥”
 “सरगलोक में क्या दुख पड़िया, तुम्ह आई कलि माँही ।
 जाति जुलाहा नाम कवीरा, अजहुँ पतीजी नाही ॥
 तहाँ जाहु जहाँ पाट-पटंबर, अगर चंदन घसि लीना ।
 आइ हमारे कहा करोगी, हम तो जाति कमीना ॥
 जिनि हम साजे साज्य निवाजे, बाँधे काच धागे ।
 जे तुम्ह जतन करी बहुतेरा, प्राणी आगि न लागे ॥
 साहिब मेरा लेखा माँगै, लेखा क्यों करि दीजै ।
 जे तुम्ह जतन करी बहुतेरा, तो पाहण नीर न भीजै ॥
 जाकी मैं मछी सो मेरा मछा सा मेरा रखवालू ।
 टुक एक तुम्हारे हाथ लगाऊँ तो राजाराम रिसालू ॥
 जाति जुलाहा नाम कवीरा बनि बनि फिरो उपासी ।
 आसि-आसि तुम्ह फिरि फिरि सो एक मानु एक मासी ॥”

[134]

माया महा ठगिनि हम जानी ।

तिरगुन फाँसि लिये कर डोलै, बोलै मधुरी बानी ॥

लाखों की भीड़ में भी अचानक धर दबोचती है, किसी को नहीं दिखायी देता ।

133. कवीर और माया का संवाद है। “ए मेरी बहन माया, तुम अपने घर जाओ, तुम्हारी आँखों में बिप लगा है। हम तो अंजनरूप सत्तार को छोड़कर निरंजन में माते हैं, हमें किसी से क्या लेना-देना ! बलिहारी है उनकी जिन्होंने तुम्हें भेजा है। हम एक भाई और एक बहन हैं।” इस पर माया कहती है—“ए कवीर, इस लाल तलवार (मदमत्त नयनों) को देखो, यह मेरा शृंगार देखो। मैं स्वर्गलोक से कवीर को पति बनाने के लिए आयी हूँ।”

इसके बाद कवीर का उत्तर है। पतीजी = प्रतीति। जाकी... रखवालू = मैं जिसकी मछली हूँ वही मेरा मछुआ है और वही मेरा रखवाला भी है (तुम मुझे नहीं पकड़ सकती)। रिसालू = खीझेंगे, अप्रसन्न होंगे ।

केशव के कमला होइ बैठी, सिव के भवन भवानी ।
 पंडा के भूरत होय बैठी, तीरथ हू में पानी ॥
 जोगी के जोगिन होइ बैठी, राजा के घर रानी ।
 काहू के हीरा होइ बैठी, काहू के कौड़ी कानी ॥
 भक्तन के भक्तिन होइ बैठी, ब्रह्मा के ब्रह्मानी ।
 कहैं कवीर सुनो भाई साधो, यह सब अकथ कहानी ॥

[135]

अब मोहि ले चलु ननद के वीर अपने देसा ।
 द्रन पंचन मिलि लूटी हूँ, सग-सग, आहि विदेसा ।
 गंगतीर मोरी खेती-बारी, जमुनातीर खरिहाना ।
 सातो बिरवी मेरे नीपजै, पाचू मोर किसाना ।
 कहै कवीर यह अकथ कथा है, कहता कही न आई ।
 सहज भाइ जिहि ऊपजै, ते रमि रहै समाई ॥

[136]

लावो बाबा आगि जलावो घरा रे ।
 ता कारनि मन धंधै परा रे ।
 इक डाइनि मेरे मन में बसे रे ।
 नित उठि मेरे जिय को डंसे रे ।
 ता डाइनि के तरिका पाँच रे ।
 निसि-दिन मोहि नचावै नाच रे ।
 कहै कवीर हूँ ताकाँ दास,
 डाइनि के संग रहै उदास ।

[137]

बहुरि नहि आवना या देस ।
 जो जो गये बहुरि नहि आये, पठवत नाहि सेंदेस ।

135. ननद के वीर = ननद के भाई, पति । पंचन = पाँच इन्द्रिय । संग... विदेसा = ये विदेश मे साथ-साथ है । गंगतीर... किसान = इड़ा के तट पर मेरी खेती होती है और पिगला के किनारे खलिहान है । सातों बीज मेरे खेत में पैदा होते हैं । सातो बीज सात धातुएँ—चर्म, रुधिर, मास, मेद, अस्थि, मज्जा, बीर्य हैं । पाँच मेरे किसान हैं । ये पाँचों ज्ञानेन्द्रिय हैं ।
136. आगि = भगवद्विरह की अग्नि । घरा = मोह-माया की दुनिया । डाइनि = ममता । तरिका पाँच = पाँच इन्द्रियों के विषय ।
137. आदेस = गोरखपन्थी लोभ 'आदेश'-'आदेश' कहते हैं ।

सुर-नर-मुनि और पीर औलिया, देवी-देव-गनेस ।
 धरि धरि जनम सब भरमे है, ब्रह्मा-विष्णु-महेश ।
 जोगी जंगम और संन्यासी, दीगम्बर दरवेश ।
 चुड़ित-मुंडित-पंडित लोई, सुगं-रसातल सेस ।
 ग्यानी गुनी चतुर औ कविना, राजा-रंक-नरेश ।
 कोई रहीम कोई राम यखानै, कोई कहै आदेस ।
 नाना भेष बनाय सब मिलि, ढूँढ़ि फिरे चहुँ देस ।
 कहै कवीर अंत ना पैहौ, दिन सतगुरु उपदेस ।

[138]

कहूँ रे जे कहिवे की होइ ॥
 ना को जानै नां को मानै, ताथै अचिरज मोहि ॥
 अपने अपने रंग के राजा, मानत नाही कोइ ॥
 अति अभिमान लोभ के घाले, चले अपनपौ खोइ ॥
 मैं मेरी करि यहु तन खोयो, समझत नही गँवार ॥
 भोजलि अधफर थाकि रहे है, बूढ़े बहुत अपार ॥
 मोहि आग्या दई दयाल दया करि, काहूकू समझाइ ॥
 कहै कवीर मैं कहि कहि हार्यो, अब मोहि दोस न लाइ ॥

[139]

भारी कहौं तो बहु डरो, हलका कहौ तो झूठा ।
 मै का जाणों रामकूँ नैनू कबहूँ न दीठा ॥ 1 ॥
 ऐसा अद्भुत जिनि कथै, अद्भुत रासि लुकाइ ।
 वेद कुरानाँ गमि नही, कहाँ न को पतिआइ ॥ 2 ॥
 करता की गति अगम है, तूँ चल अपने उनमान ।
 धीरें धीरें पाव दे, पहुँचेंगे परवान ॥ 3 ॥

[140]

ऐसा भेद विगूचन भारी ।
 वेद-क्तेव दीन अरु दुनिया, कौन पुरुष कौन नारी ॥

138. ताथै = उसमे । भोजलि = अपार = भव-जल में कुछ आधे मूषे लोग
 तैरते-तैरते घम गये हैं और न जाने कितने डूब गये ।
 139. जाणों = जानूँ । दीठा = दिखायी दिया । गमि = पहुँच । कहाँ = कहने
 पर । आपणें उनमान = अपने अनुमान से । परवान = परिणाम में, अन्त
 में ।
 140. विगूचन = उत्पन्न । कतेव = कित्ताव, कुरान । मूदा = मूढ़ । प्रंद =

एक बूंद एकै मल-मूतर, एक चाम एक गुदा ।
 एक जोतिर्ये सब उत्पन्ना, को बाह्यन को सूदा ॥
 रज-गुन ब्रह्मा तम-गुन संकर, सत-गुन हरि है सोई ।
 कहै कवीर एक नाम जपहु रे, हिंदू तुरक न कोई ॥
 माटी का प्यंड सहजि उपपना, नाद रु ब्यद समाना ।
 विनसि गयां ये का नाच घरिहौ, पढि गुनि अ म जानां ॥

[141]

साधो एक रूप सब माही ।
 अपने मनहि विचारि कै देखो और दूसरो नाही ॥
 एकै त्वचा रुधिर पुनि एकै विप्र सूद्र के माही ।
 कही नारि कही नर होइ बोलै नैव पुरुष वह नाही ॥
 सब्द भुकारि सत्त में भाखौ अन्तर राखौ नाही ।
 कहै कवीर ज्ञान जेहि निरमल बिरलै ताहि लखाही ॥

[142]

मैं कातैं ब्रह्मो अपने पिमा की बात री ।
 जान सुजान प्रान-प्रिय पिय बिन, सबे बटाऊ जात री ।
 आसा नदी अगाध कुमति बहै, रोकि काहू पै न जात री ।
 काम-क्रोध दोउ भये करारे, पड़े विषय-रस मात री ।
 ये पाँचो अपमान के सगी, सुमिरन को अलसात री ।
 कहै कवीर विछुरी नहि मिलिहा, ज्यों तरवर बिन पात री ।

[143]

या करीम बलि हिकमति तेरी,
 खाक एक मूरति बहूतेरी ॥
 अर्थ गगन में नीर जमाया,
 बहूत भौति करि नूरनि पाया ॥
 अवलिय-आदम-पीर-भुलाना,
 तेरी सिफति करि भये दिवाना ॥

विन्दु । विनसि... = जो नष्ट हो गया उसका क्या नाम रहे ?

141. नैव पुरुष = कोई दूसरा अद्वैत पुरुष ।

142. बटाऊ = राही ।

143. करीम = दयानु । याद गुरु... बहूतेरी = गुरु ही मिश्रित ने अनेक
 उत्पन्न किये हैं । अर्थ... नीर = मेष या पानी । नूर = ...

कहे कबीर यह हेतु विचार
या रख या रख यार हमारा ॥

[144]

(जाके) बारह-मास वसंत होय, (ताके) परमारव बूझै बिरला कोय ।
वरिसे अग्नि अखंड धार, हरिहर भी-वन (अ) ठारह भार ।
पनिया आदर परी न लोय, पवन गहे कस मलिन धोय ।

यिनु तरिवर फूलै आकास, सिय-विरचि तहँ लेहि दास ।
सनकादिक भूलै भँवर बोय, तल-चौरासी जोइनि जोय ।
जो तोहि सतगुरु सत लखाव, ताते न छूटै चरन भाव ।
अमर लोक फल लावै चाव, कहँहि कबीर बूझ सो पाव ।

[145]

डँड़िया कदाय धन चलु रे, मिलि लेहु सहेली ।
दिना चारि को संग है, फिर अंत अकेली ।
दिन दस नहर खेलि ले, सामुर निज भरना ।
बहियाँ पकरि पिय ले चले, तब उजर न करना ।
इक अँधियारी कोठरी, दूजे दिया न वासी ।
लेहि उतारि ताही धरौ, जहँ संगि न साथी ।
इक अँधियारी कुइयाँ, दूजे लेजुर दूटी ।
नैन हमारे अस दुरें, मानो गागर फूटी ।
दास कबीरा यों कहै, जम नाहिन रहना ।
सगी हमरे चलि गये, हमहँ को चलना ।

अवलिय = ओलिमा, सन्त, महात्मा । सिफति करि = गुणगान करके ।
रख = पालनकर्ता ।

144. परम पद का वर्णन है । जाके...जोप = वहाँ बारह महीने नित्य वसन्त रहता है । यद्यपि अग्नि (तेज) की अखण्ड धारा बरसती रहती है तो भी वन अट्ठारह भार (सम्पूर्ण) हरियाली धारण किये रहता है । पानी के प्रति लोग आदर नहीं रखते तो भला पवन से मूल धोयी जा सकती है । पानी = भक्ति । पवन = हठयोग । वहाँ बिना वृक्ष के ही आकाश पुष्पों से भरा रहता है, शिव और ब्रह्मा उन फूलों की महक का रस लेते हैं, सनकादिक मुनि अमर होकर भूले हुए हैं और चौरासी लाख योनियों को देखते रहते हैं ।

145. डँड़िया = ढण्डे में लगी हुई एक तरह की पालकीनुमा सवारी । धन = धन्या, दुलहिन । लेजुर = रज्जु, रस्सी ।

[146]

अमरपुर से चतु हो गजना ।
 अमरपुरी की सँरुगी गनिमाँ, अड़वड़ है चढ़ना ।
 ठोकर लगी मुरु-जान शब्द की, उधर गये छपना ।
 बोहि रे अमरपुर नागि वजरिया, सोदा है करना ।
 बोहि रे अमरपुर मन वगनु है, दरसन है लहना ।
 संत समाज गभा जहँ बैठी, यही पुष्प अपना ।
 कहत कबीर मुनो भाई साधो, भवसागर है तरना ।

[147]

बाबा अमम-अमोचर कैगा, ताँतें कहि समझाओ ऐसा ।
 जो दीये मो मो है नहीं, है सो कहा न जाई ।
 सैना-बैना कहि समझाओ, गुँगे का गुड़ भाई ।
 दृष्टि न दीगै मुष्टि न जाई, बिनतौ नाहि विचार ।
 ऐसा ज्ञान क्या गुड़ भरे, पटित करो विचार ।

[148]

रेल-मन जेहि है नहीं, अबर बरो कहि देह
 मयन-मैदान के मध्य, रहता दुरत बिदेह — ३३
 मोहि मेरा एक वृ और न दुख बोध ।
 जो माहुर दूरा कहे, दूरा कुन को होइ — ३४
 मगुन की सेवा करो, निरुन का नर बन ।
 निर्गुन भगुन के नरे, नरे इतर अतर — ३५

[149]

साईं नौर उरु अचर दुरत जेहि बनत दूरातः
 जात दूरा नर बरमे मोहि है नरेदूतः
 नदुन बरमे नरे बरमे रे नर उरु नर नर
 मोहि नरे नरे बरमे है मोहि नर नर

जाय उतरिहैं वाही देसवां हो, जहाँ कोई ना हमार ।
 ऊँची महलिया साहेब कैं हो, तगी बिषमी बजार ।
 पाप-गुन दोऊ बनिया हो, हीरा ताल अपार ।
 कह कबीर गुन साइयाँ मोर याहिय देस ।
 जो गये सो बहुरे ना को कहत संदेस ॥

[150]

पाँड़े बूझि पियहु तुम पानी ।
 जिहि मिटिया के घर मेंह वैठे, तामेंह सिस्ट समानी ।
 छपन कोटि जादय जहें भोजे, मुनिजन सहज अठासी ।
 पैग-पैग पैगवर गाड़े, सो सब सरि भी माँटी ।
 तेहि मिटिया के भाँड़े पाँड़े, बूझि पियहु तुम पानी ॥
 मच्छ-कच्छ घरियार बियाने, रुधिर-नीर जल भरिया ।
 नदिया नीर नरक वहि आवैं, पसु-मानस सब सरिया ॥
 हाइ क्षरी क्षरि गूद गरी गरि, दूध कहाँ लें आया ।
 सो लै पाँड़े, जेवन वैठे, मटियहि छूति लगाया ॥
 बेद-कितेव छाँड़ि देउ पाँड़े, ई सब मन के भरमा ।
 कहाँहि कबीर सुनहु हो पाँड़े, ई तुम्हरे है करमा ॥

[151]

साधो, पाँड़े निपुन कसाई ।
 बकरी मारि भेड़ि को धाये, दिल में दरद न आई ।
 करि अस्नान तिलक दै वैठे, विधि सों देवि पुजाई ।
 धातम मारि पलक में बिनसे, रुधिर की नदी बहाई ।
 अति पुनीत ऊँच कुल कहिये, सभा माहि अधिकारी ।
 इनसे दिच्छा सब कोई माँगे, हँसि आवैं मोहि भाई ।
 पाप-कटन की कथा सुनावे, करम करावे नीचा ।
 बूझत दोउ परस्पर दीखे, गहे चाहि जम खीचा ।
 गाय बधैं सो तुरक कहावैं, यह क्या इनसे छोटे ।
 कहै कबीर सुनो भाई साधो, कलि में बाहान छोटे ॥

धारी जगदेतज्जलाशयः) । सोरह पनिहार = पाँच ज्ञानेन्द्रिय, पाँच कर्मेन्द्रिय, पाँच प्राण और मन । घइलवा = घड़ा अर्थात् यह शरीर रूपी घट । घन = दुलहिन, जीव । घड़ा ढरक गया अर्थात् जीवनी-शक्ति समाप्त हो गयी । चार कहारा = शव बहन करनेवाले आदमी ।

[152]

तो पं वीजरूप भगवाना,
जो पंडित का कथिसि गियाना ॥
नहि तन नहि मन नहि अहंकारा,
नहि सत-रज-तम तीनि प्रकारा ॥
विष-अमृत-फल फले अनेक,
वेद ह वोयक है तरु एक ॥
कहै कबीर इहै मन माना,
केहिधू छूट कवन उरझाना ॥

[153]

पंडित थाद बदन्ते झूठा ।
राम कहाँ दुनिया गति पावै
छाँड कहाँ मुख भीठा ॥
पावक कहाँ पाव जे दाभै,
जल कहि विषा बुझाई ।
भोजन कहाँ भूख जे भाजै,
तो सब कोइ तिरि जाई ॥
नरक साथि सूवा हरि बोले,
हरि परताप न जानै ।
जो कबहूँ उड़ि जाइ जंगल में,
बहुरि न सुरत आनै ॥
साँची प्रीति विषे मायाभू,
हरि भगतनि-सुँ दासी ।
कहै कबीर प्रेम नहि उपज्यौ,
बाध्यौ जमपुरि जासी ॥

152. यदि भगवान् वीजरूप है तब तो सब उन्ही का परिणाम है । फिर तन, मन, अहंकार तथा सत्त्व-रज-तम आदि गुणों की पृथक् सत्ता कहाँ रही ? वेद और वेद के बोधक ये दोनों ही वृक्ष हुए, जिसके विष और अमृत नाना फल लगे हुए हैं । कबीर कहते हैं कि यह सारा प्रपंच मन का कल्पित है, इसमें भला किससे छूटा जाय और किससे उलझा जाय । यह पद कुछ पाठान्तर के साथ 'वीजक' में आता है । कुछ टीकाकार लोग इसे परिणाम-वाद के खण्डन में लिखा हुआ बताते हैं ।

153. पण्डित झूठा वाद बदता है । राम कहने मात्र से यदि दुनिया गति

[154]

पाँदे न करसी वाद-विवाद ।
 या देही विन सबद न स्वाद ॥
 अंड ब्रह्माण्ड खंड भी माटी,
 माटी नवनिधि काया ।
 माटी खोजत सतगुरु भेट्या,
 तिन कछु अलख सखाया ॥
 जीवत माटी मूवा भी माटी
 देखो ग्यान विचारी ।
 अति फाली माटी में वासा
 लैटै पाँव पसारी ॥
 माटी का चित्र पवन का थंभा
 व्यंद संजोगि उहाया ।
 भानै पड़ै सँवारै सोई,
 यह गोव्यंद की माया ॥
 माटी का मंदिर ग्यान का दीपक
 पवन वाति उजियारा ॥
 तिहि उजियारै सब जग मूखै,
 कबीर ग्यान विचारा ॥

[155]

सुम बूझहु पंडित कवन नारि । कोइ नाहि बिआइल रह कुमारि ॥
 मेहि सब देवन मिलि हरिहि दीन्ह । तेहि चारहुँ गुग हरि संग लीन्ह ॥
 यह प्रथमहि पधनि रूप पाय । है साविनि सब जग खेदि खाय ॥
 ई वर युवती के वार नाह । अति रे तेज तिया रै निताह ॥
 कह कबीर सब जग पियारि । यह अपने बलकवै रहै मारि ॥

तो खांड (चीनी) कहने से मुँह मीठा हो जाता । आग कहने से दाह होता और पानी कहने से प्यास बुझती, इत्यादि । करके...जानै = आदमी के साथ जब तक तोता रहता है तब तक हरिनाम लेता है । पर जब कभी जंगल में उड़ जाता है तो याद भी नहीं करता ।

154. पण्डित, वाद = विवाद न कर । यह सब-कुछ मिट्टी ही है । थंभा = सम्भा । व्यंद = बिन्दु । भानै = तोड़ता है । पड़ै = गड़ता है ।

155. बिआइल = प्रसव किया । नारि = माया । किसी ने माया को जन्म नहीं दिया । अर्थात् वह अनादि है । रह कुमारि = वह किसी की विधिपूर्वक

[156]

चलन चलन सबको कहत है,
 नाँ जानी बैकुंठ कहाँ है ।
 जोजन एक प्रमिति नहि जान,
 बातनि ही बैकुंठ बखाने ॥
 जब लग है बैकुंठ की आसा,
 तब लग नहि हरिचरन निवासा ॥
 कहे-सुनेँ कैसेँ पतिअइये,
 जब लग तहाँ आप नहि जइये ॥
 कहे कबीर यह कहिये काहि,
 साधो संगति बैकुंठहि आहि ॥

[157]

फर फरें अंगुरी गिने, मन भावें चहुँ ओर ।
 जाहि फिरायो मो मिलै, मो भया काठ की ठौर ॥ 1 ॥
 केसाँ कहा बिगाड़िया, जो मूँडै सो वार ।
 मन को काहे न मूँड़िए, जामैं विपै-बिकार ॥ 2 ॥
 वैस्नो भया तो क्या भया, ब्रह्मा नही विवेक ।
 छापा-तिलक बनाइ करि, दगध्या लोक अनेक ॥ 3 ॥

[158]

क्या है तेरे न्हाई-धोई, आत्मराय न चीन्हा सोई ।
 क्या घट ऊपरि मजन कीयें, भीतरि मँल अपारा ।

पत्नी नहीं हुई । यह...स्त्राय = इतने पहले पद्मिनी का रूप पाया । पद्मिनी, सुलक्षणा स्त्री । बाद में सर्पिणी की भाँति सारे ससार को खा गयी । ई... नाह = इस नवयुवती के नाह (पति) इसके सामने अभी बच्चे ही हैं; क्योंकि शिव, विष्णु आदि जिन देवताओं को 'मायापति' समझा जाता है वे वस्तुतः माया द्वारा कल्पित उपाधिओं के कारण ही पृथक्-पृथक् नाम-वाने देवता बने हुए हैं । माया अनादि है, देवगण आदि । इसीलिए यह स्त्री नित्य ही उनके सामने तेज बनी रहती है । निताह = नित्य ही । कह...मारि = कबीर कहते हैं कि यह माया समस्त जगत् को प्रिय लगती है, किन्तु अपने बालको को ही मारकर जा रही है; क्योंकि जन्म-मृत्यु के भव-चक्र में पड़े हुए जीव वस्तुतः माया के कारण ही नश्वर शरीर आदि को आत्मा मानकर नाना प्रकार का क्लेश पाते हैं और बार-बार जन्म-मरण के चक्र में पड़ते हैं । इस प्रकार यह माया अपने ही बालको को मार रही है ।

राम-नाम विन नरक न छूटे, जो धोवै सौ वारा ।
 का नट भेखै भगवा बस्तर, भसम लगावै लोई ।
 ज्युं दादुर सुरसरि-जल भीतरि, हरि विन मुक्ति न होई ।
 परिहरि काम राम कहि वीरे, सुनि सिख बंधू मोरी ।
 हरि की नांव अभैपददाता, कहै कवीरा कोरी ।

[159]

मन बनियाँ बनिज न छोड़ै ।
 जनम जनम का मारा बनियाँ, अजहूँ पूर न तौले ।
 पासों के अधिकारी लैले, भूला भूला डोलै ।
 घर में दुविधा कुमति बनी है, पल-पल मे चित तोरै ।
 कुनवा बाके सकल हरामी, अमृत में सिप धोलै ।
 तुमही जल में तुमहीं यल में, तुमही घटघट बोलै ।
 कहै कवीर या वा सिप को डरिये, हिरदे गाँठि न खोलै ॥

[160]

लोका मति के भोरा रे ।
 जो कासी तन तजै कवीरा,
 तौ रामहि कहा निहोरा रे ।
 तब हम बैसे अब हम ऐसे,
 इहै जनम का साहा रे ।
 राम-भगति-परिजाकोहित चित
 ताकी अचिरज काहा रे ।
 गुरु-परसाद साध की संगति,
 जन जीतें जाइ जुलाहा रे ।
 कहै कवीर सुनहु रे सन्तो,
 भ्रमि परै जिनि कोई रे ।
 जस कासी तस मगहर ऊसर,
 हिरदे राम सति होई रे ।

[161]

पूजा-सेवा-नेम-व्रत, गुड़ियन का-सा खेल ।
 जब लग पिउ परसै नही, तब लग संसय भेल ॥

[162]

जाति न पूछो साध की, पूछ लीजिए ज्ञान ।
 मोल करो तलवार का पड़ा रहन दो म्यान ॥

हस्ती चढ़िए ज्ञान की, सहज दुलीचा डारि ॥
स्वान-रूप संसार है, भूकन दे शक मारि ॥

[163]

मेरा-तेरा मनुआँ कैसे इक होई रे ।
मैं कहता हों आखिन देखी, तू कहता कागद की देखी ।
मैं कहता मुरझायनहारी, तू राख्यो जरझाई रे ।
मैं कहता तू जागत रहियो, तू रहता है सोई रे ।
मैं कहता निर्मोही रहियो, तू जाता है मोही रे ।
जुगन जगन समुझावत हारा, कही न मानत कोई रे ।
तू तो रंडी फिरै बिहड़ी, सब धन डारे सोई रे ।
सतगुरु धारा निमल बाहे, वामैं काया छोई रे ।
कहत कबीर मुनो भाइ साधो, तब ही वैया होई रे ।

[164]

दुलहिन अँगिया काहे न धोवाई ।
बालपने की मैली अँगिया बिषय-दाग परि जाई ।
बिन धोये पिय रोमत नाहीं, सेजसैं देत गिराई ।
सुमिरन ध्यान कै सावुन करि ले सत्तनाम दरियाई ।
दुविधा के भेद खोल बहुरिया मनकै मूल धोवाई ।
बेत करो तीनों पन बीते, अब तो गवन नगिचाई ।
पालनहार द्वार है ठाढ़े अब काहे पछिताई ।
कहत कबीर मुनो री बहुरिया चित अंजन दे आई ।

[165]

मोरी चुनरी मे परि गयो दाग पिया ।
पाँच तत्त की बनी चुनरिया, सोरहसैं बँद लागे जिया ।
यह चुनरी मोरे मैकेतें आई, समुरे में मनुषाँ खोय दिया ।
मलि मलि छोई दाग न छूटे, ज्ञान को सावुन लाय पिया ।
कहै कबीर दाग कब छुटिहै, जब साहब अपनाय लिया ।

[166]

तेरा जन एक आघ है कोई ।
काम-क्रोध अह लोभ विवर्जित, हरिपद, चीन्है सोई ॥

164. अँगिया = यहाँ शरीर से मतलब है । दुलहिन जीवात्मा है ।

166. सातिग = सात्त्विक ।

राजस-त्तामस-सातिग तीन्यूं, ये सब तेरी माया ।
 चौथे पद कौं जे जन चीन्है, तिनहि परम पद पाया ॥
 असतुति-निंदा-आसा छड़ि, तजै मान अभिमाना ।
 लोहा-कचन समि करि देखै, ते भूरति भगवाना ॥
 च्यंतै सो माघौ च्यंतामणि हरिपद रमै उदासा ।
 तिसनां अरु अभिमान रहित है कहै कबीर सो दासा ॥

[167]

अधुना लोग कहाँ लौ बूझै ब्रूसनहार बिचारो ॥
 केते रामचन्द्र तपसी से जिम जग यह भरमाया ।
 केते कान्ह भये मुरलीधर तिन भी अन्त न पाया ॥
 भच्छ-रुच्छ-वाराहसरूपी वामन नाम धराया ।
 केते बौध भये निकलंकी तिन भी अन्त न पाया ॥
 केतिक सिध-साधक-संन्यासी जिन वनवास बसाया ।
 केते मुनिजन मोरख कहिये तिन भी अन्त न पाया ॥
 जाकी गति ब्रह्म नही पाये सिव-सनकादिक हारे ।
 ताके गुन नर कैसे पैहो खड़ा कबीर पुकारे ॥

[168]

साधो, देखो जग बीराना ।
 साँची कही लो भारन धावै बूढ़े जग पतिपाना ।
 हिन्दू कहत है राम हमारा मुसलमान रहमाना ।
 आपस में दोऊ लड़े मरतु हैं मरम कोई नहि जाना ।
 बहुत मिले मोहि नेमी धर्मी प्रात करै असनाना ।
 आतम-छोड़ि पपानै पूजै तिनका थोषा जाना ।
 आसन भारि डिभ धरि बैठे मन में बहुत गुमाना ।
 पीपर-पाथर पूजन लागे तीरथ-वर्न मुलाना ।
 माला पहिरे टोपी पहिरे छाप-तिलक अनुमाना ।
 साखी सब्दै गावत भूले आतम लवर न जाना ।
 घर-घर मंत्र जो देन किरत हैं माया के अभिमाना ।
 गुरुवा सहित सिष्य सब बूढ़े अंतकाल पछिताना ।
 बहुतक देखे पीर-ओलिया पढ़ै किताब-कुराना ।
 करै मुरीद कवर बतलावे उनहूँ खुदा न जाना ।

हिन्दु की दया मेहर तुरकन की दोनो घर से भागी ।
वह करै जिवह बाँझटका मारे आग दोऊ घर लागी ।
या विधि हँसत चलत है हमको आप कहावं स्याना ।
कहै कवीर सुनो भाई साधो, इनमें कौन दिवाना ।

[169]

मीयाँ तुम्हसी बोल्यो वणि नही आवै ।
हम मसकीन खुदाई बन्दे तुम्हरा जस मनि भावै ॥
अलह अबलि दीन का साहिब, जोर नही फुरमाया ।
मुरिसद-पीर तुम्हारै है को, कहो कहाँ थे आया ॥
रोजा करं निवाज गुजारं कलमै भिसत न होई ।
सत्तरि कावे इक दिल भीतरि जे करि जानै कोई ।
खसम पिछानि तरस करि जिय मैं, मालमती करि फीकी ।
आया जानि साईं कूँ जानै, तब हूँ भिस्त सरीकी ।
माटी एक भेष धरि नानाँ सब मे ग्रह समानाँ ।
कहै कवीर भिस्त छिटकाई दोजग ही मनमानाँ ॥

[170]

बै क्यूँ कासी तजं मुरारी । तेरी सेवा-चोर भये बनवारी ॥
जोगी-जती-तपी संन्यासी । मठ देवल बसि परम कासी ॥
तीन बार जे नित प्रति नहावै । काया भीतरि नवरि न पावै ॥
देवल देवल फेरी देही । नाव निरंजन कबहुँ न लेही ॥
चरन-विरद कासी कौ न देहूँ । कहै कवीर भल नरकहि जैहूँ ॥

[171]

बहुविध चिय बनाय कै, हरि रक्षां झाड़-गम ।
जेहि न इच्छा भूलिवे की, ऐसी बुधि केहि पास ॥

169. मीयाँ = मियाँ, तुमसे बोलते नहीं बन्दे । मसकीन = गरीब, दल । बन्दे = भगवान् के सेवक । तुम्हारा भाव = तुम्हें चाहे । मुरिसद = गुरु । निवाज = नवाज । गुजारं = निपट । कलम = बहाना । भिसत = न हो । रोजा करं = नवाज । निवाज गुजारं = निपट । कलम = बहाना । भिसत = न हो । खसम पिछानि = खसम पिछाने । तरस करि = तरस करके । जिय मैं = दिल में । मालमती करि = मालमती करके । फीकी = खराब । आया जानि = आया जाने । साईं कूँ जानै = साईं कूँ जानने । तब हूँ = तब मैं । भिस्त सरीकी = भिस्त सरीकी । माटी एक भेष धरि = माटी एक भेष धरि । नानाँ सब मे = नानाँ सब मे । ग्रह समानाँ = ग्रह समानाँ । कहै कवीर = कहै कवीर । भिस्त छिटकाई = भिस्त छिटकाई । दोजग ही = दोजग ही । मनमानाँ = मनमानाँ ।
170. बै क्यूँ कासी तजं मुरारी । तेरी सेवा-चोर भये बनवारी ॥ जोगी-जती-तपी संन्यासी । मठ देवल बसि परम कासी ॥ तीन बार जे नित प्रति नहावै । काया भीतरि नवरि न पावै ॥ देवल देवल फेरी देही । नाव निरंजन कबहुँ न लेही ॥ चरन-विरद कासी कौ न देहूँ । कहै कवीर भल नरकहि जैहूँ ॥
171. बहुविध चिय बनाय कै, हरि रक्षां झाड़-गम । जेहि न इच्छा भूलिवे की, ऐसी बुधि केहि पास ॥
169. मीयाँ = मियाँ, तुमसे बोलते नहीं बन्दे । मसकीन = गरीब, दल । बन्दे = भगवान् के सेवक । तुम्हारा भाव = तुम्हें चाहे । मुरिसद = गुरु । निवाज = नवाज । गुजारं = निपट । कलम = बहाना । भिसत = न हो । रोजा करं = नवाज । निवाज गुजारं = निपट । कलम = बहाना । भिसत = न हो । खसम पिछानि = खसम पिछाने । तरस करि = तरस करके । जिय मैं = दिल में । मालमती करि = मालमती करके । फीकी = खराब । आया जानि = आया जाने । साईं कूँ जानै = साईं कूँ जानने । तब हूँ = तब मैं । भिस्त सरीकी = भिस्त सरीकी । माटी एक भेष धरि = माटी एक भेष धरि । नानाँ सब मे = नानाँ सब मे । ग्रह समानाँ = ग्रह समानाँ । कहै कवीर = कहै कवीर । भिस्त छिटकाई = भिस्त छिटकाई । दोजग ही = दोजग ही । मनमानाँ = मनमानाँ ।
170. बै क्यूँ कासी तजं मुरारी । तेरी सेवा-चोर भये बनवारी ॥ जोगी-जती-तपी संन्यासी । मठ देवल बसि परम कासी ॥ तीन बार जे नित प्रति नहावै । काया भीतरि नवरि न पावै ॥ देवल देवल फेरी देही । नाव निरंजन कबहुँ न लेही ॥ चरन-विरद कासी कौ न देहूँ । कहै कवीर भल नरकहि जैहूँ ॥
171. बहुविध चिय बनाय कै, हरि रक्षां झाड़-गम । जेहि न इच्छा भूलिवे की, ऐसी बुधि केहि पास ॥

झूलत झूलत बहु कलप धीते, मन न छोड़े आस ।
 रचि हिंडोला अहो-निशि हो चारि जुग चौमास ॥
 कबहुँ ऊँच से नीच कबहुँ, सरग-भूमि ले जाय ।
 अति भ्रमत हिंडोलवा हो, नेकु नहि ठहराय ॥
 डरत ही यह झूलवे को, राखु जादवराय ।
 कहँ कबीर गोपाल विनती, सरन हरि तुअ पास ॥

[172]

चली मैं खोज में पिय की । मिटी नहि सोव यह जिय की ॥
 रहे नित पास ही मेरे । न पाऊँ यार को हेरे ॥
 बिकल चहुँ ओर को धाऊँ । तबहुँ नहि कंत को पाऊँ ॥
 धरो केहि भाँति सों धीरा । गयी गिर हाथ से हीरा ॥
 कटी जब नैन की झाँई । सरयोँ तब गगन में साँई ॥
 कबीर दावद कहि ब्रह्मा । नयन में यार को बासा ॥

[173]

तलफँ बिन बालम मोर जिया ।
 दिन नहि चैन रात नहि निंदिया,
 तलक तलफ के भोर किया ॥
 तन मन मोर रहँद-अस डोलै,
 मुन्न सेज पर जनम छिया ।
 नैन धकित भये पंथ न भूझै,
 साँई वेदरदी सुध न लिया ॥
 कहत कबीर मुनी भाई साधो,
 हरो पीर दुख जोर किया ॥

तेरी सेवा से जी चुराने लगे है । ये जोगी-जती तपस्वी संन्यासी मठों और देवालयों में बैठे हुए काशी को स्पर्श कर रहे हैं । जो लोग तीन बार स्नान करते हैं और काया के भीतर (कितनी मैल है) इसकी खबर भी नहीं जानते, देवालय से देवालय तक फेरी देते हैं और निरंजन का नाम कभी नहीं लेते—(वे लोग यदि मुक्ति के लिए काशी पर भरोसा करें) मैं तुम्हारे चरणों में आश्रय पाने का यत्न काशी को नहीं दूँगा (अर्थात् यदि तूँगा तो तुम्हारे चरणों के प्रताप से, व्यर्थ ही काशी में मरकर यह यश काशी को नहीं मिलने दूँगा) भले ही नरक ही क्यों न जाऊँ ।

172. कटी...झाँई = जब आँखों में पड़ी हुई छाया हट गयी अर्थात् अज्ञान का आवरण हट गया ।

[174]

अविनासी दुल्हा कब मिलिहो, भक्तन के रखपाल ।
 जल उपजी जल ही सों नेहा, रटत पियास पियास ।
 मैं ठाढ़ी विरहन मग जोऊँ, प्रियतम तुमरी आस ।
 छोड़े गेह नेह लगि तुम सो, भई चरन सवलीन ।
 ताला-बेलि होति घर भीतर, जैसे जल बिन मोन ।
 दिवस न भूख रैन नाह निद्रा, घर अँगना न सुहाय ।
 सेजिरिया बैरिन भई हमको, जायत रैन बिहाय ।
 हम तो तुमरी दासी सजना, तुम हमरे भरतार ।
 दीन-दयाल दया करि आओ, समरथ सिरजनहार ।
 कै हम प्रान तजति हैं प्यारे, कै अपनी कर लेव ।
 दास कबीरा विरहा अति बाढेव, हमको दरसन देव ॥

[175]

नैना अंतरि आव तूँ, ज्यों हौ नैन झपेऊँ ।
 ना हौ देखौ और कूँ, नाँ तुझ देखन देऊँ ॥1॥
 कबीर रेख सिन्दूर की काजल दिया न जाइ ।
 नैनूँ रमइया रमि रह्या, दूजा कहाँ समाइ ॥2॥
 मन परतीति न प्रेम-रस, नाँ इस तन मे ढंग ।
 क्या जाणौ उस पीवसूँ, कैसे रहसी रग ॥3॥

[176]

नैनो की करि कोठरी, पुतरी पलँग बिछाय ।
 पलकों की चिक डारिकै, पिया को लिया रिझाय ॥1॥
 प्रीतम को पतिया लिखूँ, जो कहूँ होय विदेस ।
 तन मे मन मे नैन मे, ताको कहा सँदेस ॥2॥

174. जल उपजी...पियास पियान = यह विरहिणी उस मछली के समान है जो जल में ही उपजी और जल से ही उसका प्रेम है और फिर भी प्यास-प्यास चिल्ला रही है। भगवान् में ही उत्पन्न और भगवान् में ही सहज प्रेम होते हुए भी जीव भगवान् को नहीं पा रहा है। ताला-बेलि = ताल-मिलाहट, छटपटाहट।

[177]

अँलियाँ तो झाई परी, पंथ निहारि निहारि ।
 जीहड़ियाँ छाला पड़्या, नाम पुकारि पुकारि ॥1॥
 बिरह कमंडल कर लिये, बैरागी दो नैन ।
 माँगै दरस भधूकरी, छके रहै दिन-रैन ॥2॥
 सब रंग ताँत रबाव तन, बिरह बजावै नित ।
 ओर न कोई सुनि सकै, कै साईँ कै चित्त ॥3॥

[178]

पछा पछी के कारनै, सब जन रहा मुलान ।
 निरपछ ह्वँके हरि भजै, सोई सन्त मुजान ॥1॥
 अमृत केरि मोटरी, सिर मे धरी उतार ।
 जाहि कहौ मै एक है, मोहि कहै दो-चार ॥2॥

[179]

दुलहिनि तोहि पिय के घर जाना ।
 काहे रोवो काहे गावो, काहे करत बहाना ॥
 काहे पहिर्यो हरि हरि चुरियाँ, पहिर्यो प्रेम कै बाना ।
 कहै कबीर सुनो भाई साधो, बिन पिया नाहि ठिकाना ॥

[180]

मूतल रहलूँ मै नींद भरि हो, पिया दिहलै जगाय ।
 चरम-कैवल के अंजन हो नैना ले लूँ लगाय ॥
 जासों निदिमान आवै हो नहि तन अलसाय ।
 पिया के वचन प्रेम-सागर हो चलूँ चली हो नहाय ॥
 जनम जनम के पापना छिन मे डारव धोवाय ।
 यहि तन के जग दीप कियो प्रीत बतिया लगाय ॥
 पाँच तत्त के तेल चुआए ब्रह्म अग्नि जगाय ।
 प्रेम-पियाला पियाइ के हो पिया पिया बोराय ॥
 बिरह अग्नि तन तलफै हो जिय कछु न सोहाय ।
 ऊँच अटरिया चढ़ि बैठ लूँ हो जहँ काल न जाय ॥
 कहै कबीर विचारिके हो जम देख डराय ॥

177. जीहड़ियाँ = जीभ में ।

180. मूतल रहलूँ = सोई हुई थी । दिहलै = दिया ।

[181]

अब तोहि जान न दहूँ राम पियारे,
 ज्युँ भावै त्युँ होह हमारे ।
 बहुत दिनन के बिछुरे हरि पाये,
 भाग बड़े घर बैठे आये ।
 चरननि लागि करी बरियाई,
 प्रेम-प्रीति राखी उरझाई ।
 इत मन-मदिर रहौ नित चोपै,
 कहै कबीर परहु मति धापै ॥

[182]

तन-मन-धन वाजी लागी हो,
 चौपड़ खेलूँ पीव से रे, तन-मन वाजी लगाया ।
 हारी तो पिय की भई रे, जीती तो पिय मोर हो ।
 चौसरिया के खेल मे रे, जुग मिलन की आस ।
 नदं अकेली रह गई रे, नहिँ जीवन की आस हो ।
 चार वरन घर एक है रे, भाति भाति के लोग ।
 मनसा-वाचा कर्मना कोड़, प्रीति निवाहो ओर हो ।
 लख चौरासी भरमत भरमत, पोपै अटकी आय ।
 जो अबके पो ना पड़ी रे, फिर चौरासी जाय हो ।
 कहूँ कबीर धर्मदास से रे, जीती वाजी मत हार ।
 अबके सुरत चढ़ाय दे रे, सोई सुहागिन नार हो ।

[183]

नाम-अमल उतरै ना भाई ।
 और अमल छिन छिन चढ़ि उतरै, नाम-अमल दिन बढ़ै सवाई ।
 देखत चढ़ै सुनत हिय लागै, सुरत किये तन देत घुमाई ।
 पियत पियाला भये मतवाला, पायो नाम मिटी दुचित्ताई ।
 जो जन नाम अमल रस चाखा, तर गई गनिका सदन कसाई ।
 कहै कबीर गुंने गुड़ खाया, बिन रसना का करै बझाई ।

182. जुग = चौरस के खेल में दो गोटियों का एक ही कोठे में इकट्ठा होना ।

नदं = चौरस की गोटी । पो = जीत का दाव-परिशेष ।

183. अमल = नशा ।

पाँच तत्त की बनी चुनरिया नाम के लागे फूँदन ।
चढ़िगे महल सुत गई रे किवरिया दास कबीर लागे झूलन ॥

[188]

मैं अपने साहब संग चली ।
हाथ मे नरियल मुख मे चीड़ा, मोतिपन माँग भरी ।
तिल्ली घोड़ी जरद बछेड़ी, तारु चढ़ि के चली ।
नदी किनारे सतगुरु भेटे, तुरत जनम सुधरी ।
कहै कबीर सुनो भाई साधो, दोउ कुल तारि चली ।

[189]

गुरु मोहि घुँटिया अजर पियाई ।
गुरु मोहि घुँटिया पियाई, भई सुचित मेटी दुचिताई ।
नाम-औपधी अधर-कटोरी, पियत अपाय कुमति गई मोरी,
ब्रह्मा-विस्तु पिये नही पाये, सोजत सभू जन्म गँवाये ।
सुरत निरत करि पिये जो कोई, कहै कबीर अमर होय सोई ॥

[190]

कबीर भाटी कलाल की, बहुतक बैठे आइ ।
सिर सौपे सोई पिबे, नही तो पिया न जाइ ॥1॥
हरि-रस पीया जाणिये, जे कबहूँ न जाइ खुमार ।
मैमंता धूमत रहे, नाही तन की सार ॥2॥
सब रसायण मैं किया, हरि-सा और न कोइ ।
तिल एक घट मैं सबरै, तो सब कंवन होइ ॥3॥

[191]

पीछे लाग़ा जाइ था, लोक वेद के साथि ।
आगे धँ सतगुरु मिल्या, दीपक दीया हाथि ॥1॥
दीपक दीया तेल भरि, वाती दई अघट ।
पूरा किया बिसाहुणा, बहुरि न आवौ हट ॥2॥
कबीर गुरु गरवा मिल्या, रलि गया आटे लूण ।
जाति-जाति-कुल सब मिटै, नाथ धरोंगे कीण ॥3॥

190. मैमंता = मदमाता ।

191. अघट = कभी न घटनेवाली, प्रक्षय । शरीर दीपक है, आगु तेल है और

सतगुरु हमसूँ रीझि करि एक कहा परसंग ।
बरस्या दादल प्रेम का, भीजि भया सब अंग ॥4॥

[192]

वै दिन कव आवेगे भाइ ।
जा कारनि हम देह धरी है, मिलिवाँ अंग लगाइ ।
हो आँनूँ जे हिल-मिलि खेलूँ, तन मन प्रान समाइ ॥
या कामना खरो परिपूरन, समर्थ हो रांम राइ ॥
मांहि उदासी माघौ चाहै,
चितवन रैन बिहाइ ॥
सेज हमारी स्यंघ भई है,
जब सोऊँ तब खाइ ॥
यहु अरदास दास की सुनिये,
तन की तपनि बुझाइ ॥
कहै कबीर मिलै जे साई,
मिलि करि मगत गाइ ॥

[193]

मेरी अँलियाँ जान सुजान भई ।
देवर ननद सुसर संग तजि करि, हरि पीव तहौ गई ॥
बालपन के करम हमारे, काटे जानि दई ।
वाह पकरि करि किरपा कीम्ही, आप समीप लई ॥
पानी की बूँदथे जिनि प्यँड साज्या, ता संगि अधिक रई ॥
दास कबीर पल प्रेम न घटई, दिन-दिन प्रीति नई ॥

[194]

इति विधि रामसूँ ल्यो लाइ ।
चरण पाप निरति करि, जिम्या बिना गुण गाइ ।
जहाँ स्वातिबूँद न सीप साइर, सहजि मोती होइ ।
उन मोतियन में नीर पोयो, पवन अम्बर घोइ ।

आत्मा अक्षय वत्ती है । विसाहुणों = सरीदना । गुरु गरवा मित्या = गुरु
गते मिले । लूँण = नमक ।

192. स्यंघ = सिंह ।

193. रई = रत हुई ।

194. चरण पाप निरति करि = चरणों के पद पर नृत्य करो । जिम्या बिना =

जहाँ परानि बरषै गगन भीजै, चन्द-मूरज मेल ।
 दोइ मिलि तहाँ जुड़न लागे, करत हंसा केलि ।
 एक विरग भीतरिनदी चाली, कनक कलस समाइ ।
 पंच मुवटा आइ बैठे, उदै भई बनराइ ।
 जहाँ बिछुट्यो तहाँ लाग्यो, गगन बैठो जाइ ।
 जन कबीर बटाऊवा, जिनि मारग लियो जाइ ।

[195]

करो जतन सखी साईं मिलन की ।
 गुड़िया गुड़िया सुपलिया,
 तजि दे बुधि तरिकियां मनन की ।
 देवता पितर भुइयां भवानी
 यह मारग चोरमां चन्दन की ।
 ऊँचा महल अजब रंग बैंगना,
 साईं की मेढ़ बहो नगा दूरन की ।
 तन-मन-जन सब अपनि कर बहा,
 मुरन सम्हार पद पद्यों दूरन की ।
 कहै कबीर निभंय श्रान हंसा,
 कूँजी बजा हो नाना मृदंग की ॥

[196]

मोरे लगि भये वान मुरंगी हो ।
 धन सतगुरु उपदेश दियो है, होइ गयो चित्त भिरंगी हो ।
 ध्यान पुरूप की बनी है तिरिया, घायल पाँचो संगी हो ॥
 घायल की गति घायल जाने, की जानै जात पतंगी हो ।
 कहै कवीर सुनो भाई साधो, निसि दिन प्रेम उमंगी हो ॥

[197]

गुरु बड़े भूंगी हमारे गुरु बड़े भूंगी ।
 कीटसों ले भंग कीन्हा आपसों रंगी ।
 पाँच और कोई सब भये भूंगी पंख और और रंगी रंगी ।
 जाति कुला ना लखें कोई सब भये भूंगी ।
 नदी-नाले मिलै गंगै कहलावै गंगी ।
 दरियाव-दरिया जा सामने सग मे संगी ।
 चलत मनसा अचल कीन्ही मन हुआ पंगी ।
 तत्त मे निःतत्त दरसा संग में संगी ।
 बध तें निर्वध कीन्हा तोड़ सब तंगी ।
 कहै कवीर किया अगम गम नाम रंग रंगी ॥

[198]

पिया मेरा जाये मैं कैसे सोई री ।
 पाँच सखी मेरे सग की सहेली,
 उन रंग रंगी पिया रंग न मिली री ॥
 सास सयानी ननद देवरानी,
 उन डर डरी पिय सार न जानी री ।
 द्वादस ऊपर सेज बिछानी,
 चढ़ न सकी मारी लाजल जानी री ॥
 रात दिवस मोहि कूका मारे,
 मैं न सुनी रचि नहि सग जानी री ।
 कहै कवीर सुनु सखी सयानी,
 बिन सतगुरु पिया मिले न मिलानी री ॥

196. पाँचों संगी = पाँच प्राण ।

198. द्वादस ऊपर = 10 इन्द्रिय, मन और बुद्धि इन बारहों से परे । रात दिवस... जानी री = रात-दिन मेरे हृदय मे बिरह-वेदना उमड़ती रहती

[199]

बहुत दिनन की जोवनी, बाट तुम्हारी रान ।
 जिय तरसै तुझ मिलन कं, मनि नाहो बिनरान ॥1॥
 बिरहिनि ऊठे भी पड़े, दरसन करानि रान ।
 मूवा पीछे देखे, मो दरसन केहि कान ॥2॥
 मूवा पीछे जिनि मिले, कहै कबीरा रान ।
 पावर-घाटा-लोह, मव पारन कोने कान ॥3॥
 बामरि मुख ना रेणि मुख, ना मुख मुपिन नाहि ।
 कबीर बिछुट्या राममं, ना मुख धूप न छाहि ॥4॥

[200]

परवति परवति में फिर्या, नैन नेंबाए रोइ ।
 सो यूटी पाऊं नहीं, जातं जीवन होइ ॥1॥
 नैन हमारे जलि गए, छिन छिन सोइ तुझ ।
 ना तूं मिले न मैं खुसा ऐसी बेदन मुझ ॥2॥
 सुखिया सब सनार है ताये अरु सार ।
 दुनिया दास कबीर है जागे अरु रोव ॥3॥

[201]

आइ न सकौ तुझपे सकूं न तुझ बुलाइ ।
 जियरा यौही लेहुगे, बिरह तपाइ तपाइ ॥1॥
 महुतन जालीं मसि करूं, जूँ घूबी जाइ सराणि ।
 मति वे राम दया करे, बरसि बुझावे अणि ॥2॥
 महुतन जालीं मसि करौ, लिखौ राम का नाउँ ।
 लेखनि करूं करक की, लिखि लिखि राम पठाउँ ॥3॥
 इस तन का दीवा करौ, वाती मेलूं जीव ।
 लोही सीचीं तेल जूँ, कब मुख देखो पीव ॥4॥

है, पर मैंने उसकी आवाज नहीं सुनी और न उसके सहवास को ही जान सकी ।

201. वह राम दया मत करे । मैं वह दरीर जलाऊँगी, जलाकर राख कर दूँगी ताकि धुआँ आकाश में जाय (और बादल बनकर वही) इस आग को बरसकर बुझा दे । बिरह की आग से ही वह रत्न पैदा होगा जो इस ताप को बुझा सकेगा ।
 करक = ठठरी । लोही = लहू, रक्त ।

कै विरहिन कूँ भीच दे, कै आपा दिखलाइ ।
आठ पहर का दासगाँ, मोये सहा न जाइ ॥5॥

[202]

कविरा प्याला प्रेम का, अंतर दिया लगाय ।
रोम रोम में रमि रह्या, और अमल नया खाय ॥1॥
राता-माता नाम का, पीया प्रेम अघाय ।
मतवाला दीदार का, माँग मुक्ति वलाय ॥2॥

[203]

ऐ कबीर, तें उतरि रहु, संवल परो न साथ ।
संवल घटे न पगु थके, जीव विराने हाथ ॥1॥
कबीर का घर सिखर पर, जहाँ सिलहली गैल ।
पाँच न टिके पिपीलिका, खलकन सादे बैल ॥2॥

[204]

काल खड़ा सिर ऊपरे, जागु विराने मीत ।
जाका घर है गैल में, सो कस सो निचीत ।

[205]

छाकि पर्यो आतम मतवारा ।
पीवत रामरस करत बिचारा ॥
बहुत भोलि महर्षी गुड़ पावा ।
लै कसाव रस राम चुवावा ।
तन पाटन मैं कीन्ह पसारा ।
माँगि माँगि रस पीवै बिचारा ॥
कहै कबीर फावी मतवारी ।
पीवत रामरस लयो खुमारी ॥

[206]

सब दुनी सयानी मैं बीरा ।
हम बिगरे बिगरी जनि बीरा ।

203. सिलहली = पिच्छिल, फिसलने लायक । गैल = रास्ता । खलकन =
दुनिया ।

205. कसाव = कपाय रस । पाटन = पट्टण, शहर ।

नै नहि बौरा राम किनो बौरा,
 सतगुरु बार नयो भन मोरा ।
 विद्या न पडू बाद नहि जानूं,
 हरि गुन क्यज-मुनज बौरतूं ॥
 काम-क्रोध दोऊ भये विकारा,
 आपहि आप जरं संसारा ॥
 मोठो कहा जाहि जो भावै
 दास कबीर राम गुन गावै ॥

[207]

नैहर मैं दाग लगाय आय चुनरो ।
 ऊ रंगरेजवा के भरम न जानें,
 नहि मिले धोबिया कौन करे उजरो ।
 तन के कूंडी ज्ञान के सौदन
 साबुन महंग बिचाय या नगरी ।
 पहिरि-ओढ़िके चलो ससुररिया,
 गाँवां के लोग कहैं बड़ी फुहरी ।
 कहैं कबीर सुनो भाई साधो,
 बिन सतगुरु कबहूँ नहि सुधरो ।

[208]

सील-संतोल ते सब्द जा मुक्त वसै, सतजन जोहरी साँच मानी ।
 बदन बिकसित रहै ब्यास आनंद में, अधर मैं मधुर मुसकात यानी ।
 साँच गेलं नही झूठ गोलं नही, मुरत मैं सुमति सोइ छेष्ठ ज्ञानी ।
 कहत हौं ज्ञान पुष्कारि के सबन सो, देत उपदेस दिल ददं ज्ञानी ।
 ज्ञान को पूर है रहनि को सूर है, दया की भक्ति दिल माहि ठानी ।
 ओर ते छोर लो एक रस रहत है, ऐस जन जगत मैं बिरले प्राणी ।
 ठग बटपार ससार मे भरि रहे, हस की चाल कहैं काग जानी ।
 चपल और चतुर है बन बहु चकिने, घात में ठोरु वे कपट ठानी ।
 कहा तिन सों कहों दया जिनके नही, घात बहुतें करे बकुल घ्यानी ।
 दुर्मती जीव की दुविध छूटे नही, जन्म जन्मान्त पड नरें तानी ।
 काग कबुद्धि सूबुद्धि पावै कहाँ, कठिन कठोर बिकराल यानी ।
 अग्नि के पुंज है सितलता तन नही, अमृत और विष दोऊ एक सानी ।
 कहा साखी कहै सुमति जागा नही, गाँव की चाल बिन पूर पानी ।
 सुकृति औ सत्त की चाल साँची सही, काग बरु अधम की कोन यानी ।
 कहैं कबीर कोउ सुधर जन जोहरी, गदा सबपान पियो नीर छानी ।

[209]

भजनो जान गिरिगणे ।

बेने मोनहा कीर मन्दिर में भगवत पूँछि मने ।

खोनेहरि यहु निहरि कृप-बल-बोझा दीन गने ।

ऐसी दुस-तनत्र गति कसि तागर दल-नल-दीन मने ।

भरवट सुतीर काज ना दिगरे पर पर न-द-दिगने ।

बहु बजीर भानो के मुकुटा गोहि मने वरना ।

[210]

दरम दाना सबग भगवत गयोग ।

एक प्रेमा नुँ रत्न भगवत का पीना ॥

दिगरे में महुबुद्धे हर दम का प्यारा ।

पीयेना कोटि कोटि दुख मुक्त दाशना ॥

विषा निषाणा प्रेम का गुपदे मत गापी ।

भाट गहर सुमर रहे बग मंदल हाथी ॥

बपन चाटे मोह के बंडा निरगंजा ।

साके नखर न आता बस राखा रंजा ।

छली का प्रागन किमा गबू भगवाना ।

पोला गहिरा गाऊ का टुपाऊ गमाना ॥

मेवरु को गगनुर मिने कछु रहि न तराही ।

बहु बजीर भिन भनो बहे सात न जाही ॥

[211]

गगन की ओट निगाना है ।

दहिने गूर चंद्रका पाये, छिनके जीव छिपाना है ।

तन की कमान गुरत का रोरा, तन्द-आन ले ताना है ।

भारत जान बेधा तन ही तन, सतगुरु का परवाना है ।

209. मोनहा = कुत्ता । कीर के मन्दिर में कुत्ता अपने ही प्रतिबिम्बों को देखकर भीका करता है, वैसे ही जीव भी जगत् में अपने ही अनेक प्रतिबिम्बों को अपने से भिन्न समझकर सड़ता फिरता है । केहरि यहु = सिंह कुएं में अपनी परछाही देखकर क्रोध पड़ा था, ऐसी बहानी है । स्फटिक-दस्ता में अपनी परछाही देख हाथी अपने दांतों से सड़ने को बड़ जाय । सतनी के सुवना (मुग्गा) = जीव (जो माया के बन्धन में है) ।

210. मैगल = मदमस्त ।

मार्या वान घाव नहि तन में, जिन लागा तिन जाना है ।
कहैं कबीर सुनो भाई साधो, जिन जाना तिन माना है ॥

[212]

मन मस्त हुआ तब क्यों बोले ।
हीरा पायो गाँठ गठियायो, बार बार बाको क्यों खोले ।
हलकी थी जब चढ़ी तराज, पूरी भई तब क्यों तोले ।
सुरत कलारी भई मतवारी, मदवा पी गई बिन तोले ।
हंसा पाये मानसरोवर, ताल-तलैया क्यों डोले ।
तेरा साहब है घट माँही, बाहर नैना क्यों खोले ।
कहैं कबीर सुनो भाई साधो, साहब मिलि गये तिल ओले ॥

[213]

सोव-समझ अभिमानी, चादर भई है पुरानी ।
टुकड़े-टुकड़े जोड़ि जगत-सों, सीके अँग लिपटानी ।
कर डारी मैली पापन-सों, लोभ-मोह में सानी ।
ना यहि लग्यो ज्ञान के सावुन, ना धोई भल पानी ।
सारी उमिर ओढ़ते बीती, भली बुरी नहि जानी ।
संका मान जान जिय अपने, यह है चीज विरानी ।
कहत कबीर धरि राखु जतन से फेर हाथ नहि आनी ॥

[214]

जियरा मेरा फिरै रे उदास ।
राम बिना निकसि न जाई सास,
अजहूँ कौन आस ।
जहाँ-जहाँ जाऊँ राम मिलावै न कोई ।
कही संतो कैसे जीवन होई ॥
अरै सरीर यहू तन कोई बुझावै ।
अनल दहै निस नीद न आवै ॥
चंदन घसि-घसि अग लगाऊँ ।
राम बिना दाखुन दुख पाऊँ ॥
सत-संगति मति मन करि धोरा ।
सहज जानि भजै राम कबीरा ॥

[215]

इव न रहूँ माटी के घर में,
 इव मैं जाइ रहूँ मिलि हरि में ॥
 छिनहर घर अरु झिरहर टाटी,
 घन गरजन कंपे मेरी छाती ॥
 दसवें दारि लागि गई तारी,
 दूरि गवन आवन भयो भारी ॥
 चहुँ दिसि बैठे चारि पहरिया,
 जागत मूसि गये मोर नगरिया ॥
 कहे कबीर सुनहु रे लोई,
 भानड़ घड़ण सँवारण सोई ॥

[216]

सेजे रहूँ नैन नही देखों
 बहु दुख कासों कहूँ हो दयाल ॥
 सामु की दुखी सुसर की प्यारी,
 जेठ के तरसि डरों रे ॥
 मनद सुहेली गरव गहेली,
 देवर के विरह जरों हो दयाल ॥
 याप सबन को करै तराई,
 माया सोउ मतवाली ॥
 सगी भईया लै सति चढ़िहूँ,
 तव हूँ हूँ पीयहि पियारी ॥
 सोचि विचारि देखी मन साँझी
 औसर आइ वन्यूँ रे ॥

215. इव = अव। माटी का घर = भौतिक शरीर। छिनहर = टूटा-फूटा।
 झिरहर = जर्जर। दसवें दारि = दसवें मुकाम पर। चार पहरिया = चार
 पाहर (मन, बुद्धि, चित्त, अहंकार)। भानड़ घड़ण = तोड़ना और गड़ना।

216. सति = चित्त पर; माया = माता।

जैसा कि पहले ही बताया गया है ये पद समासोक्ति-पद्धति पर लिखे गये
 हैं। प्रत्येक शब्द का लक्ष्यार्थ योजना सब समय ठीक नहीं होता। मास-
 समुह, जेठ आदि पद केवल नाना प्रकार के भय, मोह और लाज के
 निदर्शक हैं।

कहै कबीर, सुनहु मति सुन्दरि,
राजा राम रमूँ रे ॥

[217]

पीले प्याला हो मतवाला, प्याला नाम अमीरस का रे ।
बालपना सब खेलि गँवाया, तरुन भया नारी वस का रे ।
विरध भया कफ-बाय ने घेरा, खाट पड़ा न जाय खसका रे ।
नाभि कँवल बिच है कस्तूरी, जैसे मिरग फिरे वन का रे ।
बिन सतगुरु इतना दुख पाया, बंद मिला नहि इम तन का रे ।
माता पिता बधु सुत तिरिया, संग नहीं कोइ जाय सका रे ।
जब लग जीवै गुरु गुत लेगा, धन जोवन है दिन दस का रे ।
चौरसी जो उवरा चाहे, छोड़ कामिन का चसका रे ।
कहै कबीर सुनो भाई साधो, नल-सिख पूर रहा विस का रे ।

[218]

खेल ले नैहरवा दिन चार ।
पहिली पठौनी तीन जन आपे, नौवा वाग्हन बारि ।
बाबुलजी में पेयाँ तोरी लागी, अबकी गवन दे टारि ॥
दुसरी पठौनी आपे आये, लेके डोलिया कहार ।
धरि बहियाँ डोलिया बैठारिन, कोउ न लागै मोहार ॥
ले डोलिया जाइ वन मे उतारिन, कोई नहीं संगी हमार ।
कहै, कबीर सुनो भाई साधो, इक घर है दस द्वार ॥

[219]

मैं भँवरा तोहि बरजिया, वन-वन बास न लेय ।
अटकैया कहूँ बेल से, तड़पि-तड़पि जिय देय ॥1॥
वाड़ी के बिच भँवरा था, कलियाँ सेता बास ।
सो तो भँवरा उड़ि गया, तजि वाड़ी की आस ॥2॥

[220]

चलती चक्की देखि के, दिया कबीरा रोय ।
दुइ पट भीतर आय के, साबित गया न कोय ॥1॥
भाई बीर बटाउआ, भरि-भरि नैन न रोय ।
आका था सो ले लिया, दीन्हा था दिन दोय ॥2॥

[221]

देह धरे का दंड है, सब काहू को होय ।
ज्ञानी भुगतें ज्ञान करि, भूरख भुगतें रोय ॥1॥
तकत तकावत तकि रहे, सके न वेशा मारि ।
सबैं तीर खाली परे, चले कमानी डारि ॥2॥

[222]

मुपने मे साईं मिले, सोवत लिया जगाय ।
आँखि न खोलूं डरपता, मत मुपना हूँ जाय ॥1॥
साईं केरे बहुत गुन, लिखे जो हिरदे माहि ।
पिऊँ न पानी डरपता, मत बं धोये जाँहि ॥2॥

[223]

अनप्राप्त वस्तु को कहा तजे, प्राप्त को तजे सो त्यागी है ।
सु असोल तुरंग कहा फेरे, अफतर फेरे सो यागी है ।
जगभव का गावना क्या गावें, अनुभव गावें सो रागी है ।
वन मेह की वासना नास करे, कब्बीर सोई बैरागी है ॥

[224]

तोको पीव मिलेंगे घूँघट के पट खोल रे ।
घट-घट मे वही साईं रमता, कटुक मचन मत बोल रे ।
धन-जोवन को गरव न कीजै, झूठा पैचरंग चोल रे ।
मुन्न महल मे दियना बार ते, आसा सो मत डोल रे ।
जोग जुगत सो रंगमहल मे, पिय पाई अनमोल रे ।
कहै कबीर आनद भयो है, बाजत अनहद डोल रे ।

[225]

पायो सतनाम गरेकै हरवा ।
सोकर सटोलना रहनि हमारी, दुबरे दुबरे पाँच कहैरवा ।
सासा कुजी हमें गुरु दीन्हो, जब चाहौं तब खोलौं कियरवा ।

223. अनप्राप्त = जो मिला नहीं । अमील तुरंग = मानदानी पोड़ा । अफतर = बिगड़त । यागी = जाग पकड़नेवाला सवार । जगभव = संसार का अनुभव । वन...करें = घर में बना हुआ भी घर की वासना जो त्याग करे या वन जोर गृह दोनों भी वासना जो त्याग करे ।

225. सोकर सटोलना = खेरना सटोला ।

वाम्हन छत्री न सूत्र वैसवा, मुगल पठान न सैयद सेसवा ।
आदि जोति नहिं गौर गनेसवा, ब्रह्मा विष्णु महेश न सेसवा ।
जोगी न जगम मुनि दुरवेसवा, आदि न अंत न काल कलेसवा ।
दास कवीरले आये सेंदेसवा, सार सबद गहिं चली वहिं देसवा ।

[229]

साहेव है रंगरेज चुनरी मेरी रंग डारी ।
स्याही रंग छुड़ायेके रे दियो मजीठा रंग ।
धोय से छूटै नही रे दिन दिन होत सुरंग ॥
भाव के कुड नेह के जल में प्रेम रंग देइ वोर ।
दुख देह मैल जुटाय दे रे खूब रंगी झकझोर ॥
साहिब ने चुनरी रंगी रे पीतम चतुर सुजान ।
सब कुछ उन पर बार दूँ रे तन मन धन और प्राण ॥
कहै कवीर रंगरेज पियारे मुक्ष पर हुए दयाल ।
सीतल चुनरी ओढ़ि के रे भई हौं मगन निहाल ॥

[230]

हृद चले सो मानवा, वेहृद चले सो साध ।
हृद वेहृद दोऊ तजे, ताकर मता अगध ॥

[231]

गमन दमामा वाजिया, पडत निसाने घाव ।
खेत पुकारै मूरमा, अव लड़ने का दाँव ॥ 1 ॥
जा मरने से जग डरै, सो मेरे आनन्द ।
कव भरिहौं, कव देखिहो, पूरन परमानन्द ॥ 2 ॥

[232]

अय गुरु दिल में देखिया, गावन को कछु नाहिं ।
कविरा जब हम गावते, तब जाना गुरु नाहिं ॥ 1 ॥
मुन्न मेंढल में घर किया, वाजै सब्द रसाल ।
रोम रोम दीपक भया, प्रगटे दीन दयाल ॥ 2 ॥

टिप्पणी) । दस दरवाजा = दो नेत्र, दो कान, दो नासा-छिद्र, मुख, मूत्र-
द्वार, मलद्वार और ब्रह्मरन्ध्र । इनमें प्रथम नौ में कियाइ सगे हैं, प्राणा-
याम के द्वारा योगी इन्हें बन्द कर सक्रता है ।

सुन्न सरोवर भीन मन, नीर तीर सब देव ।
मुधा सिंधु मुख विलसही, विरला जाने भेव ॥ 3 ॥

[233]

लिखा लिखी की है नही, देखा देखी बात ।
दुलहा दुलहिनि मिलि गये, फीकी परी बरात ॥ 1 ॥
कागद लिखै सो कागदी, की व्यवहारी जीव ।
आतम दृष्टि कहा लिखै, जित देखै तित पोव ॥ 2 ॥

[234]

लाली मेरे लाल की जित देखो तित लाल ।
लाली देखन मे गई, मैं भी हो गई लाल ॥ 1 ॥
जिन पावन मुहें बहु फिरे, धूमे देस विदेस ।
पिया मिलन अव होइया आंगन भया विदेस ॥ 2 ॥

[235]

उलटि समाना आप मे, प्रगटी जोति अनंत ।
साहेब सेवक एक सँग, खेलै सदा वसन्त ॥ 1 ॥
जोगी हुआ क्षलक लगी, भिटि गया ऐंचातान ।
उलटि समाना आप मे, हुआ ब्रह्म समान ॥ 2 ॥

[236]

सखि, वह धर सबसे न्यारा, जहँ पूरन पुरुष हमारा ॥
जहाँ न सुख-दुख साँच-झूठ नहि पाप न पुन पसारा ।
नहि दिन रैन चद नहि सूरज, बिना जोति उजियारा ॥
नहि तहँ ग्यान-ध्यान नहि जप-तप वेद-कितेव न यानी ।
करनी, धरनी, रहनी, गहनी ये सब जहाँ हेरानी ॥
धर नहि अधर न बाहर-भीतर, पिंड-ब्रह्मण्ड कछु नाही ।
पाँच तत्त गुन तीन नही तहँ, साखी सव्य न ताही ॥
मूल न फूल बेल नहि बीजा, बिना वृच्छ फल सोही ।
ओहं-सोह अध ऊरध नहि, स्वासा लेखन को है ॥
नहि निरगुन नहि अविगत भाई, नहि मूछम-अस्यूत ।
नहि अच्छर नहि अवगत भाई, ये सब जग के मूल ॥
जहाँ पुण्य तहँवा कछु नाही कह कबीर हम जाना ।
हमरी सैन लखे जो कोई, पावं पद निरवाना ॥ 23 ॥

[237]

हेरत हेरत हे सखी, रह्या कबीर हिराइ ।
बूंद समानी समंद में, सो कृत हेरी जाइ ॥ 1 ॥
हेरत हेरत हे सखी, रह्या कबीर हिराइ ।
समंद समाना बूंद मे, सो कत हेर्या जाइ ॥ 2 ॥

[238]

हदे छाँड़ि बेहदि गया, हुआ निरंतर वास ।
कैवल जु फूल्या फूल बिन, को निरपे निज दास ॥ 1 ॥
कबीर मन मधुकर भया, भया निरंतर वास ।
कैवल जु फूल्या जलह बिन, को देखै निज दास ॥ 2 ॥
अंतरि कैवल प्रकासिया, ब्रह्म-वास तहँ होइ ।
मन भँवरा तहँ लुवधिया, जाणँगा जन कोइ ॥ 3 ॥

[239]

हृद छाँड़ि बेहद गया, किया सुनि असनान ।
मुनि जन महल न पावई, तहाँ किया विश्राम ॥ 1 ॥
देखो कर्म कबीर का, कछु पूरव-जनम का लेख ।
जाका महल न मुनि लहै, सो दोसत किया अलेख ॥ 2 ॥

[240]

नीव बिहूणा देहरा, देह बिहूणा देव ।
कबीर तहाँ बिलंबिआ, करै अलख की सेव ॥ 1 ॥
देवल माँह देहरी, तिल जे है बिसतार ।
माँह पाती माँहि जल, माँह पूजनहार ॥ 2 ॥

[241]

तूँ तूँ करता तुझ गया, भुल में रही न हूँ ।
धारी फेरी बलि गई, जित देखौ तित तूँ ॥ 1 ॥
लवा मारण दूरि घर, बिकट पंथ बहु भार ।
कहो सतो नर्य पाइए, दुरलभ हरि-दीदार ॥ 2 ॥

239. दोसत किया अलेख = अलख पुरुष को दोस्त बनाया ।

240. नीव बिहूणा देहरा = बिना नीव का देवालय । देहरी = देहली । माँह...
जल = उसी में पत्र-पुष्प और उसी में जल ।

241. हूँ = अहंभाव ।

[242]

अगम अगोचर गमि नही, तहाँ जगमगै जोति ।
जहाँ कबीरा बंदगी, पाप-पुन नही होति ॥ 1 ॥

[243]

दीकी दाधी साकड़ी, ठाढ़ी करै पुकार ।
मति बसि पड़ी लुहार के, जाले दूजी बार ॥ 1 ॥
जो अग्य सौ आधिबै, फूल्या सो कुम्हलाइ ।
जो चिणियाँ सो ढहि पड़े, जो आया सो जाइ ॥ 2 ॥

[244]

दूर वे दूर वे दूर वे दूरमति, दूर की बात तोहि बहुत भायें ।
अहै हजूर हाजीर साहब धनी, दूसरा कौन कहू काहि पायें ॥
छोड़ दे कल्पना दूर की धावना, राज तजि खाक मुख काहि लायें ।
पेड़ के गहे तैं डार-पल्लव मिलैं, डार के गहे-नहि पेड़ पायें ॥
डार औ पेड़ और फूल-फल प्रगट है, मिले जब गुरु इतनी लगायें ।
सपति-सुख-साहबी छोड़ जोगी भये, सून्य की आस बनराट जायें ॥
कहहि कबीर बनसंड से क्या मिले, दिलहि को खोज दीवार पायें ।

[245]

मालन आवत देख करि, कलियाँ करी गुहार ।
फूले फूले चुनि लिए, काल्हि टमारी बार ॥ 1 ॥
फागुन आवत देखि करि, बन गूना मन मारि ।
ऊँची डाली पात है, दिन दिन पीये बारि ॥ 2 ॥
पात अड़ता वीं कटै, गुन गहर बरगट ।
अबके बिछुड़े ना मियं, कहि दूर पड़ै बार ॥ 3 ॥

[246]

कहना था सो कह दिया, अब कुछ कहा न आय ।
एक रहा दूना गया, दरिया मरुत गया ॥ 1 ॥

243. दीकी दाधी = दाकलि की दाधी हुई । आधिबै = अन्ध ।
चिणियाँ = सो चुना कल ।
246. उनमुनि = मुनारि । आँदकूरा चीन्ना = बनसंड ।
धर्ममेव (दे. द. 63 की टिप्पणी) ।

उनमुनि सो मन लागिया, गगनाहि पहुँचा आय ।
चाँद-बिहूना चाँदना, अलख निरंजन राम ॥ 2 ॥
गगन गरजि बरसै अमी, वादल गहिर गँभीर ।
चहुँ दिसि दमके दामिनी, भीजै दास कबीर ॥ 3 ॥

[247]

अरे इन दोहुन राह न पाई ।
हिंदू अपनी करे बंझाई गागर छुवन न देखे ।
बेस्या के पाइन-तर सोवै यह देखो हिंदुआई ।
मुसलमान के पीर-ओलिया मुर्गी मुर्गा खाई ।
खाला केरी वेटी व्याहै घरहि में करै सगाई ।
बाहर से इक मुर्दा लाये धोय-धाय चढ़वाई ।
सब सखियाँ मिलि जेवन वैठी घर-भर करै बड़ाई ।
हिंदुन की हिंदुवाई देखी तुरकन की तुरकाई ।
कहै कबीर सुनो भाई साधो कौन राह ह्वै जाई ।

[248]

साधो, एक आपु जग माही ।
जादू करम-भरम है किरतिम ज्यों दरपन में छाहीं ।
जल-तरंग जिमि जल तें उपजै फिर वा माहि रह्याई ।
काया आई पाँच तत्त की बिनसै कहाँ समाई ।
या विधि सदा देह गति सबको या विधि मनाहि बिचारो ।
आया होय न्याव करो न्यारो परम तत्त निरवारो ।
सहज रहै समाय सहज में ना कह्यै आय न जायै ।
घरै न ध्यान करै नहि जप-तप राम-रहोम न गावै ।
तीरथ-वरत सकल परित्यागै सुन्न डोर नहि लावै ।
यह धोखा जब समझि परै तब पूजे काहि पुजायै ॥
जोग, जुगत में भरम न छूटै जब लग आप न सूझै ।
कह कबीर सोइ सतगुरु पूरा जो कोइ समझै बूझै ॥

[249]

(भाई रे) दुई जगदीश कहाँ ते आया, कह कबने भरमाया ।
अल्लह-राम-करीमा केसो, (हो) हजरत नाम धराया ॥
गहना एक कनक तें गढ़ना, इनि महँ भाव न दूजा ।
कहन-सुनन को दुर करि पापिन, इक निमाज इक पूजा ॥

वही महादेव वही महंमद, ब्रह्मा-आदम कहिये ।
 को हिंदू को तुरुक कहावे, एक ज़िमी पर रहिये ॥
 वेद-कितेव पढ़े वे कुतुबा, वे मोलाना वे पांडे ।
 बेगरि बेगरि नाम धराये, एक मटिया के भांडे ॥
 कहैहि कबीर वे दूनो भूले, रामहि किन्हू न पाया ।
 वे रास्सी वे गाय कटावें, वादहि जन्म गँवाया ॥

[250]

संतो, राह दुनो हम डोठा ।
 हिंदु-तुरुक हटा नहि मानै, स्वाद सबहि को मीठा ॥
 हिंदू बरत-एकादसि साधें, दूध-सिघारा सेती ।
 अन को त्यागें मन को न हटके, बारन करें सपोती ॥
 तुरुक रोजा-नीमाज गुजारें, बिसमिल बागि पुकारें ।
 इनकी भिस्त कहाँ तें होइहै, सांभें भुरगी मारें ॥
 हिंदु की दया मेहर तुरुकन की, दोनो घट सो त्यागी ।
 वे हलात के झटके मारें, आगि दुना घर लागी ॥
 हिंदु-तुरुक की एक राह है, सतगुरु इहै बताई ।
 कहैहि कबीर सुनहु हो सतो, राम न कहेउ खुदाई ॥

[251]

बन्दे तोहि बन्दिगी सों काम, हरि बिन जाँनि और हराम ।
 दूरि चलणाँ कूँच वेगा इहाँ नही मुकाम ॥
 इहाँ नही कोई यार दोस्त, गाँठि गरथ ना दाम ।
 एक एक संगि चलणाँ, बीचि नही विश्राम ॥
 संसार-सागर विपम तिरणाँ, मुमरि लै हरि-नाम ।
 कहै कबीर तहाँ जाइ रहणा, नगर बसत निर्धान ॥

[252]

बेद-कितेव इफनरा भाई दिल का फिकर न जाई ।
 टुक दम करारी जो करहु हाजिर हज़ूर खुदाई ॥
 धंदे खोजु दिल हर रोज ना फिरि परेसानी माहि ।
 इह जु दुनिया सहस्र मेला दस्तगीरी नाहि ॥

251. कूँच वेगा = अपरिचित स्थान की यात्रा ।

252. इफनरा = मिथ्या । दरोग = झूठ । हक = सत्य । खालिक = सृष्टिकर्ता ।

खलक = जगत् ।

दरोग पढ़ि पढ़ि लुखी होइ वेशवर वाद बकाहि ।
हक सच्चु खालक खलकम्या ने स्याम मूरति नाहि ॥
आसमान म्याने लहेंग दरिया गुसल करद न बूद ।
करि फिकर दाइन लाइ चसमे जहँ तहाँ मौजूद ॥
अल्लह पाक पाक है सक करो जो दूसर होइ ।
कवीर कर्म करीम का उहु करे जानें सोइ ॥

[253]

मन, तुम नाहक दुद मचाये ।
करि असनान छुवो नहि काहू, पाती फूल चढ़ाये ।
मूरति से दुनिया फल माँग, अपने हाथ बनाये ।
यह जग पूजें देव-देहरा, तीरथ-वर्त-अन्हाये ।
चलत-फिरत मे पाँव धकित भे, यह दुख कहाँ समाये ।
झूठी काया झूठी माया, झूठे झूठे झूठल खाये ।
वांछिन गाय दूध नहि देहै, माखन कहँसे पाये ।
साँचे के संग साँच वसत है, झूठे मारि हटाये ।
कहै कवीर जहँ साँच वस्तु है, सहजै दरसन पाये ॥

[254]

यह जग अंधा में केहि समझावो ।
इक-दुई हो उन्हें समझावो सब ही भुलाना पेट के धंधा ।
पानी के घोड़ा पवन असवरवा ठरकि परै जस ओस के बुँदा ।
गहरी नदिया अगम वहै घरवा खेवनहारा पड़िया फंदा ।
घर की वस्तु निकट नहि आवत दियना बारि के बुँदत अंधा ।
लागी आग सकल बन जरिगा बिन गुरुम्यान भटकिया बंदा ।
कहै कवीर सुनो भई साधो इक दिन जाय लँगोटी झार बंदा ।

[255]

वाजन दे वाजंतरी, कलि ककुही जनि छेड़ ।
तुझे विरानी का परी, अपनी आप निवेर ॥१॥

254. पानी कै घोड़ा = क्षणभंगुर शरीर । पवन-असवरवा = प्राण । गहरी नदी = माया प्रवाह । खेवनहारा = जीवात्मा । घर... अंधा = घर में पड़ी हुई वस्तु के नजदीक तो जाता नहीं, यह अन्धा (मुग्ध मनुष्य) सारी दुनिया में उसे दिया जलाकर खोजता फिरता है । लागी आग = मोह की आग लगी हुई है ।

255. वाजंतरी = यन्त्री, बीणा । कलि ककुही = निकृष्ट वाद्य । टीकाकारों

देस-विदेस न हों फिरा, गाँव गाँव की सोरि ।
ऐसा जियरा ना मिला, लेवे फटक पिछोरि ॥2॥

[256]

मून्य मरै, अजपा मरै, अनहद हू मरि जाय ।
राम-सनेही ना मरै, कह कवीर समुझाय ॥

०००

का कहना है कि वाजन्तरी से संसार के लोगों की नाना मतवाली बाणी और कलि ककुही से वेदुआ शास्त्री पुराणिक आदि का तात्पर्य है (त्रिज्या. पृ. 647), परन्तु सीधा अर्थ यह जान पड़ता है कि तेरे भीतर जो उत्तम आनन्द-ध्वनि है उसे ही बजने दे, दुनियावी टण्डों में न पड़। तुझे दूसरों की क्या पड़ी है, अपनी ही सम्हाल ! विश्व में कलि-मुकुरी पाठ है और अर्थ यह किया गया है कि यह शरीर यन्त्र (वीणा) है और बजानेवाले के अधीन है। वह जैसा चाहेगा, बजायेगा। तू मन को 'जो बैकल कुकुरियों के समान है', मत छेड़, नहीं तो उसका विष तुझे भी बैकल कर देगा।

256. राम के प्रति प्रेम भक्तिमून्य समाधि, अजपाजाप और अनहद नाद की अनुभूति की अपेक्षा अधिक महत्त्वपूर्ण और शाश्वत है।

और मानस की रचना के गीछे किसी विशिष्ट शक्ति का हाथ है।

इस देश में 'पार्वती' कितना सुन्दर शब्द है ! 'पार्वती' देश के तीन खण्डों का प्रतीक है—एक इसका पर्वत, दूसरा इसका मैदानी और तीसरा इसका समुद्री खण्ड। इन तीन स्थानों की तीन देवियाँ हैं और पता नहीं किस काल से समय और प्रेरणा उपस्थित करती आ रही है। पर्वत-कन्या पार्वती से अधिक महिमामय शब्द हम शायद कोई न पा सकें। सीता को आशीर्वाद देते समय अनुसुइया ने कहा था—“पार्वती के समकक्ष हो।” दूसरी देवी है भूमि-मुता सीता, जानकी। तीसरी है सागर-पुत्री लक्ष्मी। ये तीन देवियाँ इस देश में हमारे गृहस्थ जीवन, हमारी माताओं और हमारी बहनों का आदर्श रही हैं और इसी आदर्श के सहारे हम जीवित हैं। वस्तुतः सारी नदियाँ पार्वती हैं। शिव की जो दो पत्नियाँ कही जाती हैं, वे हैं गंगा और पार्वती, ऐसी पार्वती जो पवित्रता की अन्तिम कोटि है। ऐसी पार्वती के मन में कुछ सन्देह है। 'सन्देह' और 'संशय'—इन दो शब्दों को तुलसीदास ने बार-बार कहा है, कितनी बार कहा है, यह मैं आपको बता नहीं सकता। उनके मन में कोई ऐसी बात थी कि इस युग में लोग संशय या सन्देह में पड़े हैं। वह संशय या सन्देह उन्होंने भरद्वाज के मुख से कहलवाया, गरुड़ के मुख से कहलवाया और पार्वती के मुख से कहलवाया। सबसे अधिक उन्होंने यह पार्वती के मुख से कहलवाया :

नाथ एक ससउ बड़ मोरें।

करगत बेदतत्व सब तोरें॥

दक्ष-मुता की शंका

“क्या राम वही हैं जो दशरथ के बेटे हैं या कोई दूसरे हैं ?”—इस प्रकार की शंकाएँ पार्वतीजी ने कही। पार्वतीजी का तो यह है कि ये जब पर्वत-कन्या नहीं थी, दक्ष-मुता थी, सती थी, तब से ही उनके मन में सन्देह था। उसका फल भी भोगा उन्होंने। एक बार शिव, सती के साथ विचरण कर रहे थे। उसी समय राम, लक्ष्मण के साथ सीता के वियोग में भटक रहे थे। सती ने अब राम को साधारण नर की तरह यो विलाप करते देखा तो उनके मन में सन्देह हुआ कि ये ग्रह नहीं हैं। शिव ने उन्हें बहुत समझाया और सन्देह दूर करने का बहुत यत्न किया, पर उनका सन्देह दूर नहीं हुआ। इस पर शिव ने कहा :

जौ तुम्हरे मन अति सदेहू।

तौ किन जाय परीछा लेहू॥

सती ने सीता का भेस धारण किया। राम ने उन्हें देखा तो पूछा, “आप यहाँ कैसे आ गयी ? वृषकेतु कहाँ हैं ?” राम सती के छलावे में नहीं आये।

शिव से भी उन्होंने झूठ बोला, “आपके कारण मैंने उनकी कोई परीक्षा नहीं ली, उन्हें प्रणाम करके ही चली आयी।” तुलसीदास कहते हैं कि यह सब भगवान् की माया है।

पार्वती की शंका : शिव द्वारा निवारण

एक दिन पार्वती ने बड़े प्रेम और चिन्तपूर्वक शिव से कहा कि मेरे सन्देह मिटा दीजिए। पार्वती के रूप में अवतरित होकर भी उनके मन से सन्देह नहीं गया—
 “क्या राम वही अयोध्या के राजा दशरथ के पुत्र हैं या अजन्मा और निर्गुण ब्रह्म हैं ? अगर राजा के बेटे हैं तो ब्रह्म कैसे ?” शिव ने प्रसन्न होकर कहा, “अच्छी बात है, जो तुम्हें पूछना है, पूछो।” पार्वती ने अरह सवाल किये। इनका उत्तर ‘रामचरितमानस’ में है। पहला प्रश्न था कि जो निर्गुण है वह मनुष्य-वैश कैसे धारण कर सकता है ? इसके बाद पार्वती ने रामचरित की कथा पूछी। कथा के बाद चार सवाल और किये। सात सवालों में कथा आ जाती है। शिव ने भक्ति का स्वरूप समझाया और यह भी बताया कि ज्ञानी लोग किस अवस्था में रहते हैं। अन्त में शिव ने यह भी कह दिया कि जो कुछ पूछने से रह गया है, उसका भी जवाब ले लो। इसलिए तुलसीदासजी ने बार-बार इस कथा के बारे में कहा है—

रामकथा सुंदर करतारी।

ससय बिहग उड़ावनिहारी ॥

तुलसी के दो रूप

तुलसीदासजी के दो रूप हैं—एक तो बंधुत ही सचेत कलाकार का रूप और दूसरा वह रूप जिसमें वे स्वयं को बिल्कुल भूल जाते हैं और एकमेक हो जाते हैं। वे समष्टि-वृत्ति में एकमय हो जाते हैं। शिव के साथ एकमेक होने की स्थिति यह है :

रचि महेश निज मानस राखा।

पाइ सुसमउ सिवा सन भापा ॥

तुलसीदासजी का ‘रामचरितमानस’ उमा-शम्भु-संवाद है। कथा की योजना इस प्रकार की गयी है कि बाद में यह भरद्वाज-मात्रवल्क्य-संवाद भी हो जाता है और गरुड़ तथा कागमुनुण्डि-संवाद भी। लेकिन तुलसीदासजी के मन में यह उमा-शम्भु-संवाद है। कथा समाप्त होने पर भी उमा-शम्भु-संवाद कहा गया है। ‘उत्तर-काण्ड’ के 52वें दोहे के बाद, सातवीं चौपाई के बाद कथा सचमुच समाप्त-सी हो गयी है। बहुत-से आधुनिक समालोचक कहते हैं कि काव्य को तो यही समाप्त कर देना चाहिए था, क्योंकि इसके बाद भक्ति का उल्लेख मिलता है। पार्वती ने कहा है :

हरिचरित्रमानस तुम्ह गावा।

गुनि मैं नाथ अमित गुन पावा ॥

लेकिन पार्वती के मुख से यह नहीं निकला कि सन्देह दूर हो गया। जब कथा समाप्त होती है तब पार्वती कहती हैं -

नाथकृपा मम गत सदेहा ।

रामचरन उपजेउ नव नेहा ॥

यही कथा समाप्त होती है। सच है, जब तक प्रश्नकर्ता का सन्देह दूर नहीं हो जाता, तब तक बात कैसे खत्म हो सकती है ?

समालोचकों का पूर्वाभास

लगता है कि उन्हें यह आभास था कि आगे चलकर कभी समालोचक यह कहेंगे कि कथा तो उत्तरकाण्ड के 52वें दोहे के बाद समाप्त होनी चाहिए थी, अतः उन्होंने शिव के मुख से कहलवा दिया :

रामचरित जे सुनत अघाही ।

रस बिसेप जाना तिन्ह नाही ॥

आधुनिक आलोचक रस तक तो जाते हैं, पर रस-विशेष तक नहीं जाते। रस-विशेष क्या है ? तुलसीदासजी ने संकेत दिया है :

ब्रह्म पयोनिधि मदर ज्ञान सन्त सुर आहि ।

कथा सुधा मथि काढ़हि भगति मधुरता जाहि ॥

—यह ब्रह्म समुद्र है, सन्त देवता हैं और ज्ञान मन्दराचल पर्वत है। इस प्रकार मयने पर जो अमृत निकला है उसका नाम 'हरि-कथा' है। पर बात यही खत्म नहीं होती। हरि-कथा ठीक है, वह अमृत है, लेकिन भक्ति उसकी मधुरता है। जब तक वह नहीं तब तक कोई लाभ नहीं, इसलिए रस-विशेष और कुछ नहीं 'भक्ति' ही है।

भक्ति क्या है ? इसे भी तुलसीदासजी ने बहुत ही स्पष्ट शब्दों में कहा है :

विरति चर्म असि ज्ञान मद लोभ मोह रिपु मारि ।

जय पाइअ सो हरिभगति देखू खगेस बिचारि ॥

चर्म ढाल को कहते हैं। बुरे कर्मों से स्वयं को अलग रखना, इसे विरति कहते हैं। अतः विरति ढाल है और ज्ञान तलवार है। इससे मद, मोह, लोभ शत्रुओं को मारकर जो भक्ति पायी जाती है, वह हरि-भक्ति है। मद, मोह, लोभ से युक्त जो है, वह भक्ति नहीं है। यह हरि-भक्ति उस अमृत की मधुरता है।

तुलसीदासजी ने कई स्थानों पर अपने भक्तिभाव को निचोड़कर रख दिया है। उस युग के लोगों में जो सन्देह थे, 'रामचरितमानस' उन्हें दूर करने के लिए था। एक स्थान पर कहा गया है कि जो बिपयी, लम्पट, बगुले, कीड़े हैं वे मानस-स्वरूप इस सरोवर के निकट जाने का साहस नहीं करते। जब कथा समाप्त हुई तो शिव से पूछा गया कि आपने तो कहा था कि 'बगुला, काग, लम्पट आदि मानस-रूपी सरोवर के पास भी नहीं जाते, फिर कागबगुलिजो में यह कथा कींगे सुनी ? इस दृष्टान्त द्वारा उन्होंने गुरे भक्ति-तत्त्व को निचोड़कर रख दिया है, गुरे उपनिषदों को दुहकर रख दिया है।

पावती के मुख से ही क्यों ?

तुलसीदास के मन में जो प्रश्न है उसे वे भरद्वाज से भी कहलाते हैं और गरुड़ से भी, लेकिन पावती से वे उसे बहुत विस्तृत रूप में इसलिए कहलाते हैं कि पावती की गरिमा बहुत है, उनके मुख से जो प्रश्न निकलते हैं वे स्वतः गुह्यपूर्ण हो जाते हैं।

‘रामचरितमानस’ एक तीसरा भागवतरूप है। यह एक भविष्य-निरपेक्ष और व्यक्ति-सापेक्ष रूप के बीच का रास्ता है। समष्टिगत चित्त की ऐतिहासिकता के रूप में राम की कल्पना है। इसीलिए तुलसीदास ने कहा कि पथ बहुत अच्छे हैं, लेकिन पथ में अनन्य भक्त सर्वसंघा हैं। अनन्य भक्त की बुद्धि स्थिर रहती है। वह क्षणिक नहीं होती, नित्य बनी रहती है। उसमें यही भासता है कि यह जो वर-अचर सासारिक रूप दिखायी दे रहा है, वह भगवान का रूप है। इसी रूप में सगुण भगवान् है। रामायण की स्थापना इसी रूप में है।

[‘कादम्बिनी’ अक्टूबर 1973]

संशय पर विजय

चार सौ वर्ष पहले तुलसीदास अवधपुरी में राम-कथा लिखने बैठे थे। लिख सकेंगे—संशय और असमंजस से चित्त व्याकुल था। जीवन में उन्होंने केवल दुःख ही सहा है, चारों ओर से उपेक्षा और अपमान की चोटें पड़ी हैं, राम-कथा पर बड़ा भारीमा है लेकिन मन का संशय नहीं जाता।

करन चहो रघुपति गुन गाहा ।

लघु मति मोरि चरित अवगाहा ॥

मूख न एकउ अग उपाऊ ।

मन अति रंक मनोरथ राज ॥

मति जति नीच ऊँचि रुचि आछी ।

चहिय अमिय जग जुरद न छाछी ॥

कैसे पार पाजोगे मनसाराम ? दुनिया इतनी सीधी नहीं है कि तुम्हारी बात मुन लेगी। अपने लीजो, अपने पढ़ो, यहाँ तक तो ठीक है :

निज कवित्त कहि लाग न नीका ।

सरस होउ अयवा अति फीका ॥

पर वही बाहर ने गये कि गड़बड़ हुई। सोच क्या पछन्द करेंगे ? दुनिया न जाने :
क्यों श्रम करना !

ये परमनिष्ठ मुनि हरगृही।

ते बर पुरब बहुत श्रम नहीं ॥

नहीं नाहे, ऐसा कहना छोड़ नहीं है:

यो सर्वत्र दुष्ट नहीं आइरह्ये।

सो श्रम क्या बात करि करह्ये ॥

क्या श्रमश होता उस कृपा श्रम से ? मैंने नम नहीं माना। राम-मुन्दन
करने में हर्ष क्या है ! सब कुछ ही उन्हें के नहीं होते। कुछ ऐसे भी होते हैं जो
गुन ही देखते हैं, शेर की गौर दृष्टि नहीं देते। अरु है कि तुम भाव्य के होते हो,
पर मुन्हायें अन्धियारा क्यों नहीं है। उनका विस्वास तो मुन्हीं रखना ही बाहर
कि शेर की आँका कलक बुझो को हो प्रहस करनेवाले समझन भी हैं—सबहुँको
के समान। गजहंस, बाँझ में है, रानों छोड़ देते हैं। हाँ, इतना विस्वास मुन्हीं-
बाप को है :

हों ही नहीं। भारी असमंजस है। कविता के महासमुद्र का पार पायेंगे? हनुमानजी को ये स्मरण कर चुके हैं, पर शिक्षक जा नहीं रही है। कैसे होगा? कविता कठिन साधना है:

कवि न होउं नहि वचन प्रवीनू।
सकल कला सब विद्या हीनू॥
आखर अरथ असंकुति नाना।
छंद प्रबंध अनेक विधाना॥
भाव भेद रस भेद अपारा।
कवित दोष गुन विविध प्रकारा॥
कवित विवेक एक नहि मोरे।
सत्य कहौ लिखि कागद कोरे॥

इधर से वे निराश हैं। कवित्व-रसिक को शायद वे आकृष्ट न कर सकें, पर राम-पद में प्रीति रखनेवाले को तो कर सकते हैं!

भनिति मोरि सब गुन रहित,
बिस्व विदित गुन एक।
सो विचारि सुनिहहि सुजन,
जिन्हके विमल विवेक॥

अच्छा, कविता का विवेक नहीं है, कवि कहलाने की क्षमता नहीं है; पर आदमी तो हो, साधुशील व्यक्ति क्या कम महत्त्वपूर्ण है? पर तुलसीदास को इसमें भी हिचक है:

बचक भगत कहाइ राम के।
किंकर कंचन कोह काम के॥
तिन महुँ प्रथम रेत जग मोरी।
धीग धरम ध्वज धंध्रच धोरी॥

जो बचक भगत है—धीग (प्रा. धिग्गज, धी-ग, स. धिग्गय), धिक्कार योग्य, कंचन के किंकर है—धर्मध्वजी, पाराण्डी, कोह या क्रोध के किंकर हैं—धंध्रच, द्वन्द्व (धन्धा) कलह रचनेवाले हैं, काम के किंकर हैं—धोरी हैं, बोझा डोनेवाले टट्टू या वाजि हैं, जो जायुर्वेद में वाजीकरण के आदस हैं, उनमें मैं पहली कतार में हूँ।

एक प्रकार के मन्तों का बहुत गुणमान किया गया है, वे दूसरों के गरमानु वरावर गुण को भी पर्वत बनाकर आनन्दित होते हैं—वे लोग 'परगुण पमाणू पर्वतोदित्व नित्यं मित्र हृदि विलगन्तः' हैं। गुनगी उममें अग्रणी है पर उन दूसरे मन्तों की चर्चा बहुत कम की गयी है जो अपना छोटी-सी त्रुटि को परत बनाकर प्रचार करते फिरते हैं। 'मो राम कौन कुटिल रात कामी', यही भी यही बात है। कौन मानेगा कि तुलसीदास सचमुच ऐसे थे? परन्तु किसे अपनी त्रुटियों के कटन का इस प्रकार का साहस है? तुलसीदास की मित्रक यही भी ग्यो-ग्यो-

त्यों है। न कवि है, न भगत हैं और फिर भी राम-कथा कहने की व्याकुलता फटी पड़ती है, रोके नहीं रुकती। तो फिर एक भरोसा और रह जाता है :

एहि महुँ रघुपति नाम उदारा ।
अति पावन पुरान श्रुति सारा ॥
मंगल भवन अमंगल हारी ।
उमा सहित जेहि जपत पुरारी ॥
भनिति विचित्र सुकविकृत जोऊ ।
राम नाम विनु सोह न सोऊ ॥
विधु बदनौ सब भाँति सँवारी ।
सोह न बसन बिना बर नारी ॥

सब हो और सोहाग-वसन न हो तो सुन्दर स्त्री भी नहीं शोभती, हो तो असुन्दर भी अच्छी लगती है। भक्ति ही तो कविता का सोहाग है :

जदपि कबित रस एकौ नाही ।
राम प्रताप प्रगट एहि माही ॥
सोइ भरोस मोरे मन आवा ।
केहि न सुसंग बड़प्पनु पावा ॥
धूमौ तजै सहज करआई ।
अगर प्रसंग सुगंध बसाई ॥
भनिति भदेस बस्तु भलि बरनी ।
राम कथा जग मंगल करनी ॥

मंगल करनि कलिमल हरनि तुलसी कथा रघुनाथ की ।
गति कूर कविता सरित की ज्यो सरित पावन पाथ की ।
प्रभु सुजस-संगति भनिति भलि होइहि सुजन मनभावनी ।
भव अंग भूति मसान की सुमिरति सुहावनि पावनी ॥
प्रिय लागिहि अति सर्वाहि मम भनिति रामजस सग ।
दारु विचारु कि करइ कोइ ब्रदिय मलय प्रसंग ॥
स्याम सुरभि पय विसद अति गुनद करहि सब पान ।
गिरा ग्राम्य सियराम जस गावाहि सुनहि सुजान ॥

यह भी ठीक है। लेकिन एक सशय अब भी है। रामकथा यदि लोक से हट जाय, ऐसा कुछ लिखा जाय जो अब तक नहीं लिखा गया, तो लोग क्या कहेंगे? लोक से हटे बिना जो चाहते हैं वह दे नहीं सकेंगे। हटने पर अच्छे-भले लोग भी अचरज से ओख फाड़कर देखेंगे—क्या कह रहा है यह! मगर राम-कथा की कोई सीमा है?

राम अनंत अनंत गुन अमित कथा बिस्तार ।
सुनि आचरज न मानिहहि जिनके बिमल बिचार ॥
सैकड़ों कवियों ने रामकथा को अपने-अपने ढंग से लिखा है। यह भी रहा

अस मानस मानस चख चाही ।
 भइ कवि बुद्धि विमल अवगाही ।
 भयेउ हृदय आनन्द उछाहू ।
 उमगेउ प्रेम प्रमोद प्रवाहू ॥
 चली सुभग कविता सरिता सो ।
 राम विमल जस जल भरिता सो ॥
 सरजू नाम सुमंगल मूला ।
 लोक वेद मत मजुल कूला ॥
 नदी पुनीत सु मानसनन्दिनि ।
 कलमल तून तर मूल निकन्दिनि ॥

आरम्भ में कवि ने 'बन्दे' (संस्कृत में) और 'बन्दो' (हिन्दी में) कहकर बन्दना की, फिर 'प्रणवो' कहकर अनेक ऋषि-मुनि-देवता को प्रणाम किया, रह-रहकर 'बिनबो' कहकर गुहार भी की, परन्तु क्रिया उत्तम पुरुष की रही। द्वायद ही कही वह अपने सीमित 'मैं' को भूल सका हो। 'रामचरितमानस' के चौतीसवें दोहे तक उसका 'मैं-पन' मुखर था। परन्तु 33वें दोहे के बाद ही इस स्थिति में परिवर्तन होने लगा। उसका 'मैं-पन' धीरे-धीरे हटता गया। तुम्हें क्या करना है बाबा, यह किसी एक व्यक्ति की रचना तो होने नहीं जा रही है, यह तो विश्वात्मा—शिव की रचना है :

रामचरित मानस मुनि भावन ।

बिरचेउ शम्भु सोहावन पावन ॥

शिवजी ने ही इसे रचकर मन में रखा था। वह 'सोहावन' भी है और 'पावन' भी है। तुम्हारा तो इतना ही भर काम रह गया है कि उस विश्वात्मा के मानस के साथ अपने मानस को एकमेक कर दो। यहाँ से कवि ने बन्दना, प्रणाम, गुहार, निहोरा का रास्ता छोड़ दिया। अब एक ही रास्ता है—स्मरण ! स्मरण, जिसमें व्यक्ति-चित्त समष्टि-चित्त के साथ सम्बन्ध-स्थापन करता है। कवि 'अब', अर्थात् इस दूसरे दौर में, 'सुमिरन' करता है। अपने 'मैं' की सीमा में वैसे मन को धीरे-धीरे सीमा की चहारदीवारी से मुक्त करता है :

अब सोइ कहउँ प्रसंग सब,

सुमिरि उमा — वृषकेतु ।

'अब' वह विश्वात्मा के साथ सामरस्य की स्थिति में आता है। अभी थोड़े समय पहले तक जो 'कवि न होउँ नहि चतुर कहाऊँ', 'कवित विवेक एक नहि मोरे, सत्य कहौ लिखि कागद कोरे' आदि कहकर अत्यन्त दीनता प्रकट कर रहा था, वह व्यक्ति-सीमा की कुण्ठा थी। वह शिक्षक उसी क्षण समाप्त हो गयी जब वह स्मृति-रञ्जु ['सुरति लेजुरी (कबीर)] के सहारे विश्वात्मा तक पहुँचा। विश्वात्मा के साथ सामरस्य का अहसास होते ही व्यक्ति-सीमाबद्ध तुलसीदास को फाड़कर एक व्यक्ति-निरपेक्ष 'तुलसी' निकलता है, वह उत्तम पुरुष के सर्वनाम

और क्रिया-रूपों का प्रयोग छोड़ देता है। 'अव' वह 'कवि' है :

रचि महेश निज मानस राखा ।
पाइ सो समय उमा सन भापा ॥
शम्भु प्रताप सुमति हिय हुलसी ।
रामचरितमानस कवि तुलसी ॥
करत मनोहर मति अनुहारी ।
सुजन सुचित सुनि लेहु सुधारी ॥

ज्यों ही उसे शिव—अर्थात् विश्वात्मा—के प्रसाद की अनुभूति हुई, उसे विचित्र अनुभव हुआ। अब तक जो वह 'लघु मति', 'नीच मति', 'भोरी मति' 'रंक मन' का रोना रो रहा था, वह सीमित और पृथक्त्व बुद्धि का विकल्प था। अब उसे सुमति के उल्लसित होने की बात कहने में रचमान हिचक नहीं है। अभी तक वह जो 'भदेस भनिति', 'भनिति मोर सब गुन रहित', 'गिराग्राम्य' आदि का रोना रो रहा था, वह भी सीमित चित्त का विकल्प ही सिद्ध हुआ। अब 'मति अनुहारी', 'मनोहर' रचना की बात करने लगा। यह नयी मति 'सुमति' है, वही ठोस आधार बनी। हृदय ने अगाध सरोवर का रूप धारण किया। वेद-पुराणरूपी अगाध समुद्र से रस खींचकर सन्तजनरूपी मेघ की धारासार वर्षा से उसका हृदय लबालब भर गया और फिर उमगकर कविता की स्रोतस्विनी बह चली, उमड़कर बही, बहराकर चली। कवि अपने विकल्प से दोलायमान सीमित चित्त से मुक्त होकर दूर खड़ा होकर इस हृदय-सिन्धु के उद्वेल उमंग को देख रहा है—कविता-सरिता वह रही है ! हाँ, वह भनिति-भदेस नहीं है, वह सचमुच सुकविता है। कवि स्वयं स्वयं को देख रहा है। वह जैसे कोई और हो, दीन तुलसी अब वह नहीं है। वह सहज समाधि की अवस्था में आ गया है। सहज समाधि - 'यत्र मनसा मनः समीक्ष्यते', जहाँ मन से ही मन को देखा जाता है !

सुमति भूमि थल हृदय अगाधू ।
वेद पुरान उदधि धन साधू ॥
चली उमगि कविता सरिता सी ।
राम विमल जस जल भरिता सी ॥

कविता वेगपूर्वक बह चली है। अब वह रुकने का नाम नहीं लेती। सारे विकल्पों, विचिकित्साओं, कुण्ठाओं को दहाती हुई कविता चल पड़ी है। लोक और वेद, दो किनारों में वेगपूर्वक बहती हुई यह मानसमन्दिनी पवित्र सरयू की धारा के समान वह निकली है। 'कवि तुलसी' स्वयं देख रहे हैं, जैसे वह उनकी रचना न होकर कोई अद्भुत दृश्य हो। कविता-सरिता वह रही है, उद्दाम वेग से बह रही है—उमगी हुई, उमंगित, हुलसी हुई, उल्लसित !

'रामचरितमानस' की कविता के रस की यह कहानी अद्भुत है, विलुल रोमाचक !

'रामचरितमानस' की रचना के पीछे जितना असमंजस, संशय, विपाद,

वितर्क, शिक्षक है, वह संसार के शायद ही किसी कवि के काव्य में बताया गया हो। होता सबको है, पर उद्देश्य सीमित होने के कारण उसकी चर्चा या तो की ही नहीं जाती या थोड़े में कह दी जाती है। 'रामचरितमानस' का उद्देश्य बहुत बड़ा था :

रामचरित मानस मुनि भावन ।

विरचेउ शम्भु सोहावन पावन ॥

त्रिविध दोष दुख दारिद दावन ।

कलि कुचालि कलि कलुप नसावन ॥

व्यक्ति की समष्टि-चेतना के साथ निमग्नित होने की प्रक्रिया का ऐसा सच्चा और हृदयहारी वर्णन दुर्लभ है—शायद असम्भ्य ! 'रामचरितमानस' लिखकर तुलसीदास ने परम विश्राम पाया था :

जाकी कृपा लवलेस ते मतिमद तुलसीदासहूँ ।

पायो परम विश्राम राम समान नाही प्रभु कहूँ ॥

सारी कथा लिख लेने के बाद उन्होंने इसके छः गुणों का स्वयं अनुभव किया :

यह शुभ शम्भु उमा सदादा ।

सुख सम्पादन शमन विपादा ॥

भव भंजन गंजन सन्देहा ।

जम रञ्जन सज्जन प्रिय एहा ॥

यह आगे चलकर अक्षरशः सत्य सिद्ध हुआ। न जाने इस ग्रन्थ से कितने लोगों ने परम विश्राम पाया, न जाने कितनों के सदाय और विपाद दूर हुए, न जाने कितनों को भवभीति से त्राण मिला और इसकी जनरंजनता और सज्जनप्रियता तो प्रत्यक्ष ही है :

जामु नाम भव भेषज हरन घोर त्रयमूल ।

सो कृपालु मोहि तो पर मदा रहहु अनुकूल ॥

[‘उत्तरप्रदेश’, तुलसीमानस विमर्श]

भवभंजन गंजन सन्देहा

‘रामचरितमानस’ की कथा का उपसंहार करते हुए कहा गया है :

यह शुभ शंभु उमा सदादा । सुखसम्पादन शमन विपादा ॥

भव भंजन गंजन सन्देहा । जम रजन गज्जन प्रिय एहा ॥

दसम पदा चतुर्था है कि ग्रन्थकार ने सबकुछ लिख लेने के बाद इसमें छः गुण पाये

धे— 1. यह सुखसम्पादन है अर्थात् सुख देनेवाला है, 2 विपाद का शमन करने-
वाला है, 3. भवभंजन है अर्थात् जन्म-मरण के चक्कर को तोड़नेवाला है, 4 सशय
का उच्छेद करनेवाला है, 5 जनमानस को प्रसन्न करनेवाला है और, 6 सज्जनों
को प्रिय है। ग्रन्थकार ने 'रामचरितमानस' के विभिन्न प्रसंगों में इन गुणों का
भूरिशः उल्लेख किया है।

ऐसा लगता है कि 'रामचरितमानस' के लेखक के सामने तत्कालीन समाज
में प्रचलित एक बड़ा भारी सन्देह का प्रश्न मुख्य रूप से था। वे इस सन्देह को ही
लोकचित्त से उखाड़ देना चाहते थे। वस्तुतः सन्देह के कारण ही विपाद उत्पन्न
होता है। पार्वती, भरद्वाज और गरुड,— सबके मन में सशय या सन्देह हुआ था।
'रामचरितमानस' बार-बार पाठकों को उस सशय से मुक्ति दिलाना चाहता है।
प्रधान सन्देह सती के मन में ही हुआ

ब्रह्म जी व्यापक विरज अज अकल अनीह अभेद।
सो कि मनुज होई अवतरइ जाहि न जानत वेद ॥
ब्रह्म सब प्रकार की धारणाओं से ऊपर है, व्यापक है, विरज अर्थात् निर्गुण-निरजन
है, अजन्मा है, जिसे श्रुति 'नेति-नेति' कहकर बखानती है, वह क्या मनुष्य के रूप में
अवतार धारण कर सकता है? पार्वती के हृदय में यह सशय उसके पूर्वजन्म में सती
के रूप में हुआ था और बाद में भी बना रहा। पार्वती ने शिव से दूसरी बार भी
पूछा था कि दशरथनन्दन ही राम है या कोई और राम है। वस्तुतः यह प्रश्न
कबीरदास की कही जानेवाली उक्ति 'दशरथ सुत तितुँ लोक बखाना, राम नाम
को मरम है आना' के अनुरूप ही है। पार्वती के मन में भी यही सन्देह था—'जो
नुप तनय तो ब्रह्म किमि।' शिवजी से पार्वती का उत्तर देने के पहले कहलवाया
गया है।

तुम जो कहा राम कोउ आना। जेहि श्रुति गाव धरहि मुनि ध्याना ॥
कहहि सुनिहि अस अधम नर, ग्रमे जे मोह पिताच।
पाखडी हरिपद-विमुख, जानहि भूठ न साँच ॥
इससे भी यही अनुमान होता है कि उन दिनों निर्गुण मत माननेवाले यह
प्रचार करते थे कि दशरथसुत राम वास्तव में राम नहीं है; राम तो निर्गुण, अरूप
और अजन्मा है। लोक में इस बात का इतना अधिक प्रचार था कि तुलसीदास
ऐसा अनुभव करने लगे थे कि लोकचित्त में यह सशय बुरी तरह व्याप गया है कि
वास्तविक ब्रह्म दशरथसुत राम नहीं है बल्कि कोई और है (कोउ आना)।
गरुड के मन में भी दम प्रकार की शका हुई थी। उन्होंने नागफौस से बंधे हुए
राम का उद्धार करने के बाद इमी संशय को मन में पैदा कर लिया था :
व्यापक ब्रह्म विरह वागीशा। माया मोह पार परमोशा ॥
सो अवतरा सुनेउ जग माहीं। देखेहुँ मो प्रभाव कहुँ नाहीं ॥
भव बन्धन ते छूटही नर जपि जाकर नाम।
सर्वनिताचर बांधेऊ, नागपाय सोइ राम ॥

इसी प्रकार के सन्देह और लोगों के मन में भी हुए थे और उनका निरसन करना 'रामचरितमानस' का मुख्य उद्देश्य है।

यह सन्देह मन में उत्पन्न क्यों होता है ? गोस्वामी तुलसीदास के अनुसार राम की माया ही इसका कारण है : सती के मन में भी संशय हुआ था और संशय इतना अधिक था कि शिवजी ने कहा था कि 'तुम जाकर स्वयं परीक्षा कर लो।'

जो तुम्हारे मन अति संदेह । तो किन जाऊ परीक्षा लेहू ॥

सती परीक्षा लेकर जब लौटी तब भी उनका चित्त धुँध नहीं हुआ था, वे झूठ बोल गयी। शिवजी समझ गये। उन्होंने राम की माया की शक्ति देखकर मन-ही-मन उसे प्रणाम किया।

बहुरि राम मायहि सिर नाया । प्रेरि उमहि जहि झूठ कहाया ॥

गड़ज जब व्याकुल भाव से नारदजी के पास पहुँचे और अपना सशम बताया तो नारद को उन पर दया आ गयी। उन्होंने कहा :

जौ ज्ञानिन्ह कर मत अपहरई । बरिआई विमोह बस करई ।

जैहि यह वार नचावा मोही । सोई व्यापी बिहुँगपति तोही ॥

नारद ने गड़ज को ब्रह्मा के पास भेजा। उन्होंने भी यही कहा :

हरि माया कर अमित प्रभावा । विपुल वार जैहि मोहि नचावा ॥

फिर उन्होंने शिव के पास गड़ज को भेजा और शिवजी ने उन्हें काममुमुक्षु की पास भेजा।

तुलसीदास ने इस हरिमाया को बहुत प्रबल माना है। ब्रह्मा, विष्णु, शिव, नारद, सती, गड़ज एक-से-एक शक्तिसम्पन्न लोग इसके चक्कर में फँस जाते हैं। तुलसीदास के अनुसार कलिकाल में सन्त कहे जानेवाले बहुत-से लोग इसी माया के चक्कर में हैं :

जिनके अगुन न समुन बिबेका ।

× × ×

हरि माया बस जगत भ्रमाही ।

तिन्हहि कहत कछु अघटित नाही ॥

जिन्ह कृत महा मोह मद पाना ।

तिनकर कहा करिय नहीं कामा ॥

तुलसीदासजी इस संशय से साधारण जनता को मुक्त करना चाहते हैं। यही महामोह पैदा करता है। नारदजी ने गड़ज से कहा था :

महामोह उपजा उर तोरे ।

मिटहि न बेगि कहे खग मोरे ॥

जब तक यह मोह भंग नहीं होता तब तक वास्तविक सुख नहीं प्राप्त हो सकता। 'रामचरितमानस' के उपसंहार में बताया गया है कि कथाश्रवण करने के बाद पार्वती और गड़ज के संशय दूर हुए थे। पार्वती ने कहा था : 'नाथ कृपा मम गत संदेहा।' और ज्योही सन्देह दूर हुआ, त्योंही सारे क्लेश (विपाद) समाप्त हो

गये :

मैं कृत कृत्य भइउं अब, तब प्रसाद विश्वेश ।

उपजी राम भगति दृढ, भेटे सकल क्लेश ॥

गछड़ ने कहा था कि राम की माया में जो दुःख उत्पन्न हो गया था, वह रामचरित के सुनते ही दूर हो गया और मोहरूपी समुद्र को पार करने के लिए कागभुसुण्डी ने नौका के समान बनकर उन्हें बहुत सुख दिया ।

मैं कृत कृत्य भयउं तब यानी ।

सुनि रघुवीर भगति रस सानी ॥

रामचरन नूतन रति भई ।

माया जनित विपदि सब गई ॥

मोह जलधि वोहित तुम्ह भए ।

मो कहैं नाथ परम सुख दए ॥

इस प्रकार राम की प्रबल माया चित्त में सशय उत्पन्न करती है, जिससे महामोह उत्पन्न होता है; रामकथा को सुनने से वह मोहजनित क्लेश (दुःख) दूर होता है और परम सुख प्राप्त होता है ।

यह ध्यान देने की बात है कि गछड़ को जब शका हुई थी, तो नारद ने उन्हें ब्रह्मा के पास भेजा था; क्योंकि उनके पास पर्याप्त समय नहीं था । ब्रह्मा ने उन्हें शिव के पास भेजा था; क्योंकि वे अपने को रामकथा का अधिकारी नहीं समझते थे । शिव रास्ते में मिल गये, उन्होंने गछड़ को कागभुसुण्डी के आश्रम में भेजा जहाँ रामकथा हो रही थी । नारदजी की तरह शिव भी रास्ते में थे, इसलिए जमकर कथा नहीं कह सकते थे । सशय दूर करने के लिए थोड़ी देर का उपदेश पर्याप्त नहीं होता । दीर्घकाल तक सुनने में ही सशय और उससे उत्पन्न विपाद नष्ट होता है और सुख मिलता है । तुलसीदास इस बात पर काफी बल देते हैं । धार्मिक उपदेश कारगर नहीं होते । निरन्तर भजन और सत्संग ही सशय को दूर कर सकते हैं । उन्होंने 'रामचरितमानस' में कहा है कि सबसे बड़ा दुःख दारिद्र्य है और सबसे बड़ा सुख सन्त-मिलन :

नहिं दरिद्र सम दुख जग माही ।

सत मिलन सम सुख कछु नाही ॥

सत्संग से, निरन्तर हरिकथामृत सुनने से सशय का उन्मूलन होता है । 'रामचरित-मानस' में अनेक प्रसंगों में इस हरिकथा को सशय का उच्छेदक बताया गया है । हरिकथा के बिना संशयो का उच्छेद नहीं होता । जो भवसागर को पार करना चाहता है, उसके लिए रामकथा ही दृढ़ नाव है :

भव सागर चह पार जो पावा ।

राम कथा ताकर दृढ नावा ॥

जो लोग मतिमलीन हैं, विषयी हैं, कामी हैं, वे ही प्रभु के विषय में मोहग्रस्त होते हैं । माया के वशवर्ती मतिमन्द अभागे लोग, जिनके हृदय में परदा पड़ा हुआ

है, भगवान् के बारे में संशय करते हैं और अपनी अज्ञानता को राम पर आरोपित करते हैं :

मायावश मति मन्द अभागी ।
हृदय जवनिका बहुविधि लागी ॥
ते सठ हठ वश संशय करही ।
निज अज्ञान राम पर धरही ॥

एकमात्र हरिकथा ही ऐसी है जिसमें यह भ्रम या संशय दूर होता है। राम-चरितमानस वही 'भवभजन गजन मदेहा' कथा है।

सुगम अगम मृदु मंजु कठोरे

सुगम अगम मृदु मंजु कठोरे ।
अरथ अमित अति आखर थोरे ॥

इन पंक्तियों में क्या तुलसीदास ने प्रकारान्तर से इंगित किया है कि उत्तम भाषा कैसी होनी चाहिए ?

मुझे लगता है कि यह एक विशेष अवसर पर विशेष वक्ता और विशेष श्रोता के बीच हुई बातचीत के बारे में कही गयी विशिष्ट उक्ति है। तुलसीदास उस विशेष अवसर पर कही गयी इस उक्ति को बहुत आदर देते हैं, पर यह सामान्य रूप से भाषा का आदर्श नहीं है। ऐसा मानने का कारण है। स्वयं ग्रन्थकार ने हमें 'गहि न जाइ असि अद्भुत वाणी' कहा है। 'अद्भुत वाणी' कुछ विशेष होती ही है।

तुलसीदास मानते हैं कि कवि के पास शब्द और अर्थ ही साधन हैं। इन्हीं के बल पर वह कुछ कह सकता है। नट भी ताल और गति का अनुसरण करके ही नाचता है—'कविहि अरथ आखर वसु सांचा, अनुहरि ताल मतिहि नट नाचा।' परन्तु शब्द और अर्थ का प्रयोग 'देश काल अवसर सरिस' होना चाहिए। तुलसीदास वचन-रचना-भावना के प्रशंसक हैं। यथावसर मृदु, मंजु और कठोर वाणी के सटीक व्यवहार को ये अच्छा समझते हैं। राम भी मृदु वाणी बोलते हैं। पर अवसर के अनुकूल वे कभी मृदु-मूढ़ वाणी बोलते हैं और कभी 'मृदु-मंजु' और 'मगलमूला' वाणी भी बोलते हैं। श्रोता को उचित आदर देकर उसे यक्तव्य के प्रति उन्मुख करना मृदुता है। परशुराम से उन्होंने मृदु वाणी ही कही थी, परन्तु वह मूढ़ भी थी :

कबीर : स्फुट रचनाएँ

कबीरपन्थ का उपेक्षित साहित्य

कबीर उत्तर-मध्ययुग के अत्यन्त प्रभावशाली धर्मनेता थे। उनकी वेधक दृष्टि, उदात्त चिन्तन, प्रेरक व्यक्तित्व और मत्ता छोड़नेवाली शैली ने उन्हें मध्ययुग का सबसे बड़ा मस्तमौला धर्मगुरु बना दिया है। सारे भारतवर्ष में उन्हें सम्मानपूर्वक स्मरण किया जाता है। मस्ती, फक्कड़ाना स्वभाव और सबकुछ को झाड़ू-फटकारकर चल देनेवाले तेज ने कबीर को हिन्दी-साहित्य का अद्वितीय व्यक्ति बना दिया है। उनकी वाणियों में सबकुछ को छाकर उनका सर्वजयी व्यक्तित्व विराजता रहता है। उसी में कबीर की वाणियों में अनन्य साधारण जीवन-रस भर दिया है। कबीरदास के इस गुण ने सैकड़ों वर्ष से उन्हें साधारण जनता का नेता और साथी बना दिया है। वे केवल श्रद्धा और भक्ति के पात्र ही नहीं, प्रेम और विश्वास के आस्पद भी बन गये हैं। सच पूछा जाय तो जनता कबीरदास पर श्रद्धा करने की अपेक्षा प्रेम अधिक करती है, इसीलिए उनके सन्त-रूप के साथ ही उनका कवि-रूप बराबर चलता रहता है। वे केवल नेता और गुरु नहीं हैं, साथी और मित्र भी हैं।

नये सिरे से जिन लोगों ने उनकी वाणियों का अध्ययन आरम्भ किया है, वे प्रायः साहित्यिक रुचि के लोग हैं और उनके सामने सबसे बड़ी समस्या उनकी प्रामाणिक रचनाओं की खोज है। अत्यन्त प्रभावशाली धर्मनेता होने के कारण उनके नाम पर बाद में भी रचनाएँ होती रही हैं और ऐसी रचनाओं की मात्रा बहुत अधिक है। स्वाभाविक ही है कि उनके सन्देश और व्यक्तित्व की सही धारणा के लिए उनकी प्रामाणिक रचनाओं की खोज की जाये। परन्तु ऐसा करने से बहुत-सी रचनाएँ, जिनका धर्म-साधना के इतिहास में महत्त्वपूर्ण योगदान हो सकता है, उपेक्षित रह गयी हैं। यह सिद्ध हो जाने पर भी कि अमुक-अमुक रचनाएँ परवर्ती हैं और इसीलिए कबीर की प्रामाणिक वाणियों में उनकी गिनती नहीं हो सकती, उनकी उपेक्षा हमारे सांस्कृतिक और धर्म-साधना-विषयक इतिहास की अनेक महत्त्वपूर्ण कड़ियों से वंचित कर सकती है। साहित्यिक दृष्टि में उनका उतना मूल्य नहीं हो सकता, पर मध्यकालीन धार्मिक आन्दोलन का सही चित्र

एक ध्वेत जटा एक पीत पटा ।
एक तिलक जनेऊ लम्ब जटा ॥
एक नील पटा मत अट्ट पटा ।
भ्रम जाल जटा भव हट्ट अटा ॥

यह पद मैंने तरन-तारन से प्रकाशित 'प्राण-सांकली' नामक ग्रन्थ से उद्धृत किया है जो सिकतों के एक सम्प्रदाय में गुरु नानक की वाणी के रूप में समादृत है। इस पद में नील-पटों को संसार के बाजार में भरमनेवाले, भ्रमजाल से जकड़े हुए, अटपटे मत को माननेवाले कहकर स्मरण किया गया है। इस प्रकार के एक नीलवस्त्रधारी सम्प्रदाय का पता प. राहुल सांकृत्यायन ने सिंहल के 'निकाय-संग्रह' से उद्धृत किया है और उस विवरण से पता चलता है कि ये नीलपट वस्त्रधारियों से या तो अभिन्न हैं, या मिलते-जुलते हैं। सिंहल का विवरण न मिलता तो इसके बारे में हम अन्धकार में ही रहते। श्री क्षितिमोहन सेन ने गोरखनाथ और माया के संवाद-रूप में प्रचलित एक पद पूर्वी बंगाल में सुना था, उससे मिलता-जुलता पद राजस्थान में दादू के नाम से प्रचलित देखकर उन्हें आश्चर्य हुआ था; पर वह पद 'गोरखयानी' में गोरखनाथ के नाम पर प्राप्त है और विहार में जोगीड़ा के रूप में गाया जाता है। उदाहरण और भी बढ़ाये जा सकते हैं।

मुसलमानों के आने के पहले दस देश में कई ब्राह्मण-विरोधी सम्प्रदाय थे। बौद्ध और जैन तो प्रसिद्ध ही हैं। कापालिकों, लाकुल पाशुपतों, वामाचारियों आदि का बड़ा जोर था। नाथों और निरंजनियों की अत्यधिक प्रबलता थी। बाद के साहित्य में इन मतों का बहुत थोड़ा उल्लेख मिलता है। दक्षिण से भक्ति की जो प्रचण्ड आधी आधी, उसमें ये सब मत बह गये। पर क्या एकदम मिल गये? लोक-चित्त पर से क्या वे एकदम झड़ गये? हिन्दी, बँगला, मराठी, उड़िया आदि साहित्यों के आरम्भिक काल के अध्ययन से इनके बारे में बहुत कुछ जाना जा सकता है।

मध्यकालीन बँगला और हिन्दी-साहित्य को परस्पर स्वतन्त्र मानकर चलने-बाले विद्यार्थियों को कितने घाटे में रहना पड़ता है, यह बात एक उदाहरण से स्पष्ट हो जायेगी। परन्तु यह उदाहरण केवल बँगला और हिन्दी-साहित्यों के पारस्परिक सम्बन्ध और अन्तरावलम्बन का ही साक्षी नहीं है, यह स्पष्ट रूप से बताता है कि मध्यकाल में बने हुए समूचे भारतीय साहित्य को एक, और, अविच्छेद्य मानकर चलना ही उचित है। अस्तु।

मुसलमानी आक्रमण तीर-फलक की भाँति उत्तर भारत में तेजी से घुस गया था। इस अप्रत्याशित घटना से दसवीं शताब्दी के बाद का धार्मिक-सांस्कृतिक वातावरण एकदम विक्षुब्ध हो गया। यद्यपि इन दिनों ब्राह्मण धर्म का प्राधान्य पूर्ण रूप से स्थापित हो चुका था, तथापि अनेक वेद और ब्राह्मणविरोधी साधनाएँ उन दिनों वर्तमान थीं। नाथों और निरंजनियों का मत उन दिनों काफी प्रबल था। इस तीर-फलक के चारों ओर ये साधनाएँ छितरा गयीं। कुछ के समय लिए ये

एकदम विच्छिन्न हो गयी और नाना स्थानों में अपने इर्द-गिर्द के वातावरण के अनुकूल होकर प्रकट हुई। राजस्थान में इन्होंने वैष्णव रूप धारण कर लिया, पंजाब में सिख धर्म का आश्रय लिया, बंगाल में धर्मपूजा या निरंजन-ठाकुर-पूजा के रूप में आत्मप्रकाश किया, उड़ीसा में पंच-सखाओं की साधना में अपने को छिपा लिया और दक्षिणी बिहार (छोटा नागपुर) तथा मध्यप्रदेश में कबीरपत्नियों के झण्डे के नीचे आत्म-रक्षा की। इस ऐतिहासिक विकास को संस्कृत-पोथियों के सहारे नहीं जाना जा सकता। इसके समझने का एकमात्र उत्तम मार्ग है, वर्तमान देशी भाषाओं के प्राचीनतर साहित्य का अध्ययन। इन बात को न जानने के कारण कभी-कभी बड़े-बड़े पण्डितों को भी चक्कर में पड़ना पड़ा है। धर्मपूजा को शुद्ध-शुरू में बौद्ध-धर्म का अवशेष समझा गया था। सबसे पहले महामहोपाध्याय पण्डित हरप्रसाद शास्त्री ने 'जर्नल आफ एसियाटिक सोसाइटी' में एक लेख लिखकर इस बात की ओर विद्वानों का ध्यान आकृष्ट किया था। सन् 1917 ई. में उनकी महत्वपूर्ण पुस्तक 'डिस्कवरी आफ लिविंग बुद्धिज्म' प्रकाशित हुई। तबसे इस विषय की खूब चर्चा होती रही है। धीरे-धीरे यह विश्वास किया जाने लगा है कि धर्म-पूजा-विधान वस्तुतः बौद्ध-धर्म का अवशेष नहीं कहा जा सकता, उससे प्रभावित भले ही हो। सन् 1911 ई. में श्री नगेन्द्रनाथ बसु ने 'मयूरभंज आरक्यो-लाजिकल सर्वे' की रिपोर्ट में यह प्रमाणित करने का प्रयत्न किया है कि उड़ीसा के पंच-सखाओं के साहित्य में बौद्ध-धर्म प्रच्छन्न रूप से जीवित है। बिहार में बौद्ध-धर्म चौदहवीं-ग्यारहवीं शताब्दी में जीवित था और उसका विलयन कबीरपन्थ में हो गया था, यह बात मैंने अन्यत्र दिखायी है। वस्तुतः केवल एक प्रान्त के साहित्यिक अध्ययन में इस इतिहास के सिर्फ एक ही अध्याय का पता चलेगा। सम्पूर्ण चित्र के लिए अन्यान्य देशी भाषाओं के साहित्य की भी जानकारी आवश्यक है। दसवीं शताब्दी के आस-पास योगमत बहुत प्रबल हो गया था। उन दिनों के जैन, बौद्ध, शाक्त, शैव आदि विभिन्न सम्प्रदाय के साधकों की भाषा में एक ही प्रकार के विचार घूम-फिरकर आ जाते हैं। बाह्याचार का विरोध करना, चित्त-शुद्धि पर ध्यान देना, शरीर को समस्त साधनाओं का आधार समझना और समस्त-भाव प्राप्त करके स्वसंवेदन आनन्द के उपभोग को ही चरम लक्ष्य बताना उस युग की समस्त वेदवाह्य साधनाओं की विशेषता है। कभी-कभी तो 'जैन, बौद्ध' आदि विशेषण पहिले से ही न मान्य हो तो रचना देखकर यह बताना कठिन हो जाता है कि रचयिता किस सम्प्रदाय का है। उदाहरणार्थ, जैन-साधक 'जोइन्दु' कहते हैं कि देवता न तो देवालय में हैं, न शिला में हैं, न चन्दन प्रभृति तैल्य पदार्थों में हैं, वह अक्षय-निरंजन ज्ञानमय शिव तो सम चित्त में (समस्तभूत चित्त में) वर्तमान हैं :

देउ न देवल न वि सिलए

न वि लिम्पइ न वि चित्ति ।

असउ गिरंजणू राणमऊ

सिउ संठिउ समचित्ति ॥

तो उनकी यह भाषा वस्तुतः उस युग के जन्यान्व साधकों की भाषा से बहुत भिन्न नहीं है। यह शून्य, सहज, निरंजन आदि शब्द बाद में कबीर, नानक, दादू आदि सन्तों की भाषा में भी परम उपास्य के लिए प्रयुक्त होने रहते हैं। दादू ने 'ब्रह्म मुनि तहें ब्रह्म है, निरंजन निराकार' कहकर अपने परम उपास्य को स्मरण किया है। कबीर ने 'एक निरंजन सो मन लाया' और 'उत्तरे पवन चक्र पद वेधा मुनि मुरति लै लागी' कहकर शून्य को बहुमान दिया है और नानक ने 'सुनै सुन कहै सब कोय, सुन रूप बैठा प्रभु सोय' कहकर प्रभु को मुन्न रूप कहा है। स्पष्ट है कि केवल शून्य शब्द का या निरंजन या निरासम्ब शब्द का व्यवहार देखकर ही किसी मत की प्रच्छन्न बौद्ध-मत नहीं कहा जा सकता। इसमें कोई सन्देह नहीं कि 'शून्य' शब्द बौद्ध-साधना में कभी बहुसम्मानित था, परन्तु परवर्ती साधकों की पुस्तकों से इस बात में सन्देह नहीं रह जाता कि ये शब्द अर्थ बदलकर साधना की अन्य धाराओं में भी अबाध गति में बहते हैं। यदि 'शून्य' शब्द को देखकर किसी साधना को प्रच्छन्न बौद्ध कह दिया जाय तो शून्य को ध्यान करते 'देय सुणुउ पउ सताह बलि बलि जोइय जाहै' कहकर अत्यन्त उन्तसित होनेवाले जोइन्द की भी प्रच्छन्न बौद्ध कहा जा सकता है।

ऐसा कहना ठीक नहीं है, लेकिन कुछ बातें सचमुच ही इस प्रकार की कही गयी हैं। उड़ीसा के पंचसखा-भक्तों को प्रच्छन्न बौद्ध कहा गया है।

अपनी 'गणेशविभूति टीका' नामक पुस्तक में भी बलरामदास ने शून्य रूप में स्थित ज्योतिःस्वरूप भगवान् का ध्यान इस प्रकार किया है :

अनाकार रूप शून्य शून्य-मध्ये निरंजनः।

निराकार मध्ये ज्योतिः सज्ज्योतिर्भगवान् स्वयं ॥

इसी प्रकार चैतन्यदेव ने उस पुरुष को अपने विष्णुगर्भ नामक ग्रन्थ में 'शून्य रे धाई से शून्ये करई विहार' कहकर शून्य में स्थित शून्य रूप ही कहा है।

महादेवदास नामक वैष्णव उड़ीया कवि ने 'धर्मगीता' में बताया है कि किस प्रकार महाशून्य ने सृष्टि करने की इच्छा से निरंजन, त्रिगुण, गुण और स्थूल रूप में अपने पुत्रों को पैदा किया था, पर ये सभी जब सृष्टिकार्य में असमर्थ हो गये तो अन्त में उस महाशून्य प्रभु ने अपने को धर्मरूप में प्रकट किया। इस धर्म की सहायता से महाभाया ने सृष्टि उत्पन्न की।

यहाँ विस्तार-भय से मैं कबीरपन्थी निरंजन या धर्मराय की कहानी नहीं कह रहा हूँ, वह कहानी अब काफी परिचित हो चुकी है। परन्तु इतना स्मरण करा देने की आवश्यकता है कि कबीरपन्थी पुस्तकों में निरंजन की प्राप्ति के लिए 'शून्य' के ध्यान का विधान है। ऐसा जान पड़ता है कि उड़ीसा के उत्तरी भाग और छोटा नागपुर के इलाकों को घेरकर बीरभूमि से रीवा तक के भूमि-भाग में धर्म-देवता या निरंजन की पूजा प्रचलित थी। ऐसा कहना ठीक नहीं लगता कि वह बौद्ध-धर्म का प्रच्छन्न रूप था। यहाँ स्पष्ट रूप से समझ लेना चाहिए कि बौद्ध-धर्म के किसी पारिभाषिक शब्द का परिवर्तित अर्थ में व्यवहार होने को हम बौद्ध-धर्म का अव-

सोप नही कह सकने । केवल अधिक-से-अधिक इतना ही कहा जा सकता है कि इन शब्दों का वीट-साधना में सुदूर सम्बन्ध था । उस बात को प्रच्छन्न बौद्ध तो बहुत मोच-विचारकर ही कहना चाहिए । विहार, मानभूमि और वांकुडा आदि जितों में एक प्रकार के धर्म-सम्प्रदाय का पता हात ही में लगा है । यह धर्म-मत जब भी जो रहा है ।

अगर यह भी दिखाने का प्रयत्न किया गया है कि 'धर्म' शब्द वस्तुतः आस्ट्रो-एशियाटिक श्रेणी की जातियों की भाषा के एक शब्द का सस्कृतीकृत रूप है । यह कूर्म या कछुए का वाचक है । डॉ. मुनीनिकुमार चाटुर्ज्या ने बताया है कि दुल या दुनी शब्द, जो अशोक के शिलालेखों में भी मिलता है और उत्तरकालीन सस्कृत भाषा में भी गृहीत हुआ है, और जो कछुए का वाचक है, आस्ट्रो-एशियाटिक श्रेणी का शब्द है । मन्थाल जादि जातियों की भाषा में यह नाना रूपों में प्रचलित है । इन भाषाओं में 'ओम्' स्वार्थक प्रत्यय हुआ करता है और दुरोम, दुलोम, दरोम का अर्थ भी कछुआ होता है । इसी शब्द का सस्कृत रूप धर्म है जो सस्कृत के इसी अर्थ के साथ गड़बड़ा दिया गया है । इस प्रकार धर्मपूजा में कछुए का मुख्य स्थान सम्भवतः सन्थाल, मुण्डा जादि जातियों के विश्वास का रूप है । कबीरपन्थ में अब भी कूर्मजी का स्थान बना हुआ है, यद्यपि उसके दूसरे नाम 'धर्म' की इज्जत बहुत घट गयी है । यहाँ यह कह रसना बहुत उचित है कि मुण्डा लोगों में रमाई पण्डित का स्थान बहुत महत्वपूर्ण है । रमाई पण्डित 'सूनुपुराण' के रचयिता माने जाते हैं । निरंजन मत का तीमरा रूप कबीरपन्थी पुस्तकों में मिलता है । यहाँ पर यह बताने का प्रयत्न है कि निरंजन ही ब्रह्मा, विष्णु, शिव और उनकी शक्ति का जनक है, परन्तु है वह अत्यन्त धूर्त और मक्कार । उसी ने सृष्टि का जास फँसाया है और भोले-भोले जीव उसकी माया में फँस जाते हैं । वेदमार्गी, वैष्णव, शैव, शाक्त आदि उमी चक्कर में पड़े हुए हैं । मैंने इस कथा का विस्तृत कबीरपन्थी रूप अन्यत्र दिया है । कबीरदास को बार-बार इस धराधाम पर भवतों को इस घोलेवाज निरंजन से बचाने के लिए अवतीर्ण होना पड़ता है । ऐसा जान पड़ता है कि पूर्वी प्रदेशों में जिन जातियों में कबीरपन्थ को प्रचार करता पड़ा था, उनमें निरंजन मत का प्रचार था । कबीरपन्थी आचार्यों ने उनकी सारी परम्परा को इस प्रकार मोड़ दिया है कि निरंजन अपने महत्त्वपूर्ण जगन्निन्यन्त पद पर बँठा हुआ भी शैतान बन गया है । मैंने अन्यत्र दिखाया है कि इन साम्प्रदायिक पुस्तकों से ही इस मूल निरंजन मत का पता चलता है ।

वस्तुतः निरंजन मत के ये तीनों ही रूप—उड़ीसावाला, बंगालवाला, और कबीर सम्प्रदायवाला—ओरावों और गौड़ों में प्रचलित सृष्टि-प्रक्रिया से बहुत मिलते-जुलते हैं । ओरावों में तो रमाई पण्डित भी सम्मानित हैं और मेरा तो अनुमान है कि 'बीजक' में जो 'रमंयाराम' कहकर 'घोसा ब्रह्म' को बार-बार स्मरण किया गया है, उसमें रमाई पण्डित की स्मृति का अवशेष अवश्य खोजा जा सकता है । ऐसा जान पड़ता है कि मुस्लिम जाक्रमण के बाद निरंजन मत का जो रूप

छोटा नागपुर में रह गया, उसने वहाँ की आदिम जातियों के सम्पर्क में एक दूसरा रूप ग्रहण किया, बगाल में तीसरा रूप ग्रहण किया और कबीर सम्प्रदाय में चौथा रूप ग्रहण किया। पूर्वी रूप के इन चार ही रूपान्तरों का मुझे पता है और अनुसन्धान करने पर और भी रूपों का पता चल सकता है। इस सम्बन्ध में पौराणिक कथाएँ सम्भवतः आदिम जातियों की सृष्टि-प्रक्रिया-विषयक कथाओं के साहचर्य से बनी हैं, क्योंकि पश्चिम में निरंजन मत के जो रूप प्राप्त हैं उनमें इस प्रकार की कथाएँ नहीं हैं। राजपूताने में निरंजन-मत वैष्णव-मत के रूप में जीवित है। सिख-मत में निरंजन का रूप पाया जाता है। स्वयं गुरु नानक ने अलख निरंजन को इस अद्भुत कला-विद्या का प्रवर्तक कहकर स्मरण किया है, जो शून्य से रंग बनाकर, इस अद्भुत पृथ्वी और आकाश को बनाकर इसमें मगन हो रहा है :

अमम निगम की कथा की, मोहि सुनावे आय।

ज्यौ कीआ प्रकाश सुन्य ते नाना रंग बनाय ॥

अकल निरंजन भला करि, कीआ धरनि मगन।

नानक रंग बनाइ के, रहिया होय मगन ॥

किस प्रकार यह शून्य और निरंजन की साधना उत्तर भारत के निर्गुण सन्तों को आश्रय करके प्रकट हुई, यह कहानी बड़ी मनोरंजक है। मेरा अनुमान है कि महाराष्ट्र में भी इस मत ने वैष्णव रूप धारण किया है। सन्त ज्ञानेश्वर का सम्बन्ध सीधे नाथ-गुरुओं से स्थापित किया जाता है, परन्तु मैं इस विषय में विशेष नहीं जानता। पण्डित-मण्डली का ध्यान इस तथ्य की ओर आकृष्ट करना चाहता हूँ कि यदि देशी भाषाओं के साहित्य का अध्ययन उपेक्षित रहेगा, तो यह सम्भव नहीं है कि इस महान् धार्मिक उथल-पुथल का सामान्य आभास भी अन्य किसी साधन से प्राप्त हो सके। इस धार्मिक आन्दोलन ने समूचे उत्तर भारत के लोकचित्त को शताब्दियों तक प्रभावित किया है और आज भी बहुत दूर तक नर रहा है।

ये एक-दो उदाहरण हैं। अन्वेषकों की सोचने की उत्तेजना देनेवाली अनेक सामग्रियों का पता इस क्षेत्र में मिल सकता है। किस प्रकार बाप्पा रावल का समादृत 'पाशुपत-मत रावल' अर्थात् लाकुल-पाशुपात-मत 'रावल' और 'गल' दो सम्प्रदायों में विभक्त होकर बाद में 'रावलगल्ला' हो गया और धीरे-धीरे मुसलमान होने को बाध्य हुआ; किस प्रकार कृष्णाचार्य के कापालिक मतावलम्बी कहीं मुसलमान हो गये और कहीं हिन्दुओं की उलग जाति के रूप में ही रह रहे हैं; किस प्रकार बिमला देवी के शक्ति-सम्प्रदाय को गोरखनाथी शण्डे के नीचे आत्म-रक्षा करनी पड़ी और किस प्रकार राजा रसालू और पूरनभगत का सम्प्रदाय वारहपन्थी योगियों में अन्तर्भुक्त हुआ—ये और ऐसी ही अनेक बातें केवल धार्मिक साधना के साहित्य में महत्त्वपूर्ण सूचना ही नहीं देती, वे हमारी सम्पूर्ण जनता के भाग्य-विपर्यय की दुःखपूर्ण कहानी समझने में मदद भी पहुँचाती हैं। यह साहित्य उस बीज की कहानी बतावेगा, जो हजार वर्ष के बाद इस महादेश को दो परस्पर-विरोधी टुकड़ों में बाँटनेवाले विप्लव के रूप में पनपा है। हमारी देशी-भाषाओं

का आदिकाल का साहित्य एक-दूसरे ने बुगी तरह उलझा हुआ है और एक-दूसरे का पूरक है। समय आ गया है कि सम्पूर्ण रूप को स्पष्ट भाव से समझने का प्रयत्न किया जाय। बौद्ध-गैरी व्यापक दृष्टिवादी विद्वत्सभा स्थापित होनी चाहिए जो इस काल की सम्पूर्ण साहित्यिक सामग्री लिखित और अलिखित—का संकलन और अध्ययन करे।

भारतवर्ष का मुगुप्त मध्ययुग, जिसके पेट में यह हमारा आधुनिक युग उत्पन्न हुआ है, बहुत महत्त्वपूर्ण है। इस देश की जनता को उसके विश्वासों की और धर्म-परिवर्तनों के कारणों को समझने की सामग्री इस काल के साहित्य में प्रचुर मात्रा में उपलब्ध होगी। इसे समझे बिना हम भारतवर्ष को ही ठीक-ठीक नहीं समझ सकेंगे।

इमीलिंग कबीर के नाम पर चलनेवाली बहुत-सी रचनाओं का नये सिरे से अध्ययन करने की आवश्यकता है। मध्यकालीन धर्मसाधना के इतिहास की अनेक खोयी हुई कड़ियों के इसमें मिलने की सम्भावना है। साहित्यिक दृष्टि से कदाचित् इन रचनाओं में बहुत अधिक मूल्यवान् बातें न मिलें, फिर भी इनका महत्त्व है।

तुलसीदास : स्फुट रचनाएँ

तुलसीदास का स्मरण

तुलसीदास का स्मरण करते लोगों को देखता हूँ तो यह प्रश्न उठता है कि क्यों लोग ऐसा करते हैं। विद्यार्थियों का ऐसा करने का कारण समझ में आ जाता है। तुलसीदास कोर्स में राय दिये गये हैं। परीक्षा की बैठक पार करने के लिए यह आवश्यक है। मैं इसे बुरा नहीं कहता। कोई-न-कोई मतलब जरूर रखना चाहिए। नहीं तो कोई क्यों पचड़े में पड़े? उपनिषद् के ऋषि ने बिना शिक्षके कह दिया था कि दुनिया में सब अपने मतलब के साथी है; पुत्र के लिए पुत्र प्रिय नहीं होता, अपने लिए पुत्र प्रिय होता है; पत्नी के लिए पत्नी प्रिय नहीं होती, अपने लिए पत्नी प्रिय होती है। सो हर आदमी यदि अपने फायदे की बात सोचकर काम करे, तो उसे दोष नहीं दिया जा सकता। मैं उन लोगों में नहीं हूँ जो ऐसे अवसरों पर कर्तव्य की याद दिलाकर लोगों को पुण्य-कार्य करने के लिए प्रेरित किया करते हैं। आदमी भले होते हैं, इसमें कोई सन्देह नहीं, पर जरा नीरस होते हैं। और हजार अपवाद मुझे दे लीजिए, लेकिन नीरस कहना मुझे पसन्द नहीं है। खंर, सबाल यह है कि और दस भले आदमी जो ऐसा करते हैं, वे क्या पाते हैं! पाते जरूर हैं, नहीं तो करते क्यों? ऋषि के शब्दों को जरा बदलकर कहें तो कह सकते हैं कि तुलसीदास के लिए तुलसीदास प्रिय नहीं है, अपने लिए तुलसीदास प्रिय है। और प्रेम कुछ ऐसी रहस्यजनक वस्तु है कि उसका विश्लेषण नहीं चल सकता। प्रिय को कौन-सी बात प्रिय लगी, क्यों प्रिय लगी, कितनी प्रिय लगी, कैसे प्रिय लगी, — कौन विश्लेषण करेगा? प्रेम ऐसी अद्भुत चीज है कि यदि इसका विवेचन करो तो अन्तर्धान हो जाता है, न विवेचन करो तो समझ में ही नहीं आता। सो हर भले आदमी से यह पूछना उचित भी नहीं दिखता कि क्यों तुम्हें तुलसीदास से प्रेम है। पर वह पण्डित ही क्या जो अनबोलते की जवान पर बैठकर न बोले? सो आलोचक पण्डित यों ही चुप रहनेवाला नहीं। आपसे पूछूँगा और यदि आप नहीं बोले तो आपकी जवान पर बैठकर बोलूँगा। क्या मुझमें इतनी हिम्मत भी नहीं कि अनबोलते प्रेमी की जवान पर सवारी करूँ?

सब सोच-विचार कर देखा है तो यही उचित जान पड़ा है कि सबकी बात कहने के पचड़े में न पड़कर अपनी ही बात कहूँ। शायद कुछ कहने लायक कह जाऊँ। कम-से-कम उन सहृदयों के मन लायक तो कह ही जाऊँगा, जो समानधर्मा है, जो मेरे ही समान कर्तव्य-द्वन्द्व के शिकार है, जिनके मन में कर्म-विचिकित्सा के साथ आत्म-ग्लानि के भाव भी उदित होते रहते हैं। मुझे तुलसीदास का स्मरण करने में विशेष आनन्द आता है। यह जो व्यक्ति आज हमारे लिए इतना पूज्य है, कोटि-कोटि भारतवासियों के हृदय और भस्तिष्क को बल दे रहा है, वह कोई राजा-महाराजा नहीं था, लक्ष्मी का लाड़ला सपूत नहीं था, शास्त्रार्थ-सभा में पण्डितों को पराजित करनेवाला कीर्ति-जिजीवु पण्डित नहीं था, विद्यापीठों की कठोर रणभूमि के अदृश्य विफट संग्राम में विजयी महारथी नहीं था—यत्कि बहुत ही साधारण गृहस्थ परिवार में उत्पन्न हुआ था। औसत से कहीं नीचे उसकी आर्थिक स्थिति थी। अपनी दोनता बताने के आवेश में कभी-कभी इस महापुरुष ने ऐसी बातें कही हैं जो हृदय को गला देती हैं—हाय, हाय, कैसा भाग्यहीन रहा होगा वह बालक, जिसके माँ-बाप ने जनमते ही स्वर्ग का रास्ता लिया—‘माता-पिता जग जाय तज्यौ’—और फिर ‘विधिहू न लिखी कछु भाल भलाई।’ जीवन-भर इस महान् पुरुष को अपनी वह दारुण दुरवस्था नहीं भूलो—‘बारे तँ ललात बिललात द्वार-द्वार फिरौ, जानत हो चारि फल चारि ही चणक को।’ इतने बड़े पुरुष के भाग्य में क्या यही लिखा था कि ‘माँगि कै खँबो मसीति को सोइबो!’ गरज, जनम के समय परिस्थितियाँ बड़ी विपन्न थी। जो लोग कठिनाइयों में हैं, दक्षिणा की मार से भरत हैं, उन्हें निराश होने की जरूरत नहीं। जब-जब मुझे तुलसीदास की बात याद आती है, तब-तब लगता है कि परिस्थितियाँ मनुष्य को कष्ट पहुँचा सकती हैं, धक्का दे सकती हैं, पर रगड़कर सप्ट नहीं कर सकती। मनुष्य परिस्थितियों से बड़ा है वस्तुतः वह मनुष्य हो, काम-क्रोध का पुतला जड़-पिण्ड नहीं, लोभ-मोह का गुलाम पशु नहीं, किसी प्रकार जीवित रहकर मरने की तैयारी करते रहनेवाला भुनगा नहीं—‘मनुष्य’!

परिस्थितियाँ बाल्यकाल में तुलसीदास के प्रतिकूल थी—बहुत प्रतिकूल! और युवावस्था में?—बहुत अच्छी नहीं। कहते हैं कि स्त्री के उपदेश से उन्होंने घर-बार छोड़ दिया था। चोट लगी थी, यह सब जानते हैं। कितनी बड़ी चोट लगी थी, इसका पता किसी को नहीं। युवावस्था बहुत सुख की नहीं थी, यह तो स्पष्ट ही है। काशी में पण्डितों ने उन्हें बड़ा तंग किया था—गाली-गलौज, डाँट-फटकार। हमेशा से ही ऐसा होता आया है। बड़े तेज को बर्दाश्त नहीं कर सकने से लोग गाली-गलौज पर उतर आते हैं। कहना शुरू किया—यह जुलाहा है, यह अपौरुषेय है, यह यह है, यह वह है। तुलसीदास हैरान! हे विधाता, लोग इतने दारुण क्यों हो जाते हैं! बोले, ‘धूत कहौ, अवधूत कहौ, रजपूत कहौ, जुलहा कहौ कोऊ; काहू की बेटी सों बेटा न ब्याहव’... इत्यादि। बड़ी मानसिक ग्लानि के समय तुलसीदास—जैसा महात्मा ऐसी बात कह सकता है। अपने प्रसिद्ध भजन ‘कबहुँक हौ यहि

रहनि रहोंगो' में उन्होंने कहा है कि कभी ऐसा होता कि मुझे सन्त-सुभाव मिल जाता और 'परुष वचन अति दुसह सवन सुनि तेहि पावक न दहौगो।'—कितनी करुण प्रार्थना है ! परुष वचनों का प्रहार उन पर हुआ था, चोट भी लगी थी, तिलमिलाकर रह गये थे। उत्तर तो वे क्या देते ! इतनी मात्रा में जहर पीकर इतना अमृत देनेवाला आदमी चोट का जवाब चोट से कैसे दे सकता था ? परन्तु जलन होती थी। वे अपने राम से यह प्रार्थना करते थे कि 'नाथ, शक्ति दो कि इस आग में न जलूँ।'।

वृद्धावस्था में उनकी क्या अवस्था थी, कहना कठिन है। सम्मान धोड़ा मिलने लगा था। डॉ. माताप्रसादजी ने खोज निकाला है कि उन्हें महन्ती भी मिल गयी थी कुछ दिनों के लिए—'तुलसी गुसाईं भयो भोंडे दिन भूलि गयो।' लेकिन निभी नहीं। निभ कैसे सकती है ? जलते अगारे को जाल में कैसे बाँधा जा सकता है ? महन्ती छूट गयी। वृद्धावस्था में काशी में भयकर महामारी हुई। भयकर महामारी—सारा बनारस धव-सकुल हो गया। पीड़ा से व्याकुल नर-नारी, हाय-हाय 'उछरत उतरात हहरात भरि जात' और फिर तुलसीदास को भी बीमारी हुई—दारुण बीमारी। दायद प्लेग, शायद और कोई रोग जो अन्त तक ऐसा भीषण हुआ कि सारा रक्त ही विपाक हो उठा। उन्होंने उसे भी सहा, परुष वचन की चोट को निर्धन सह जानेवाले महात्मा को यह बीमारी कहाँ तक विचलित करती ? बोले, राम-नाम को जो मैं भूल गया उसी का यह फल है—ताते तनु पेलियत घोर वरतौर मिस फूटि-फूटि निकसत लोन राम-नाम को।' सो अन्तिम अवस्था भी बहुत सुख की नहीं मालूम पड़ती - औसत आदमी से कुछ खराब ही कही जा सकती है। ऐसा यह महापुरुष था, जिसकी कृतज्ञतापाश में बद्ध होकर आज कोटि-कोटि नर-नारी भक्ति-गद्गद हो उठते हैं। क्यों यह महापुरुष 'महा-पुरुष' बन गया ? अपने महान् लक्ष्य के प्रति अखण्ड विश्वास के कारण। उन्हें लक्ष्य मिल गया था। इस ससार में नित्य फेन-बुद्बुद की भाँति उठते-गिरते रहने-वाले मनुष्यों की कमजोरी उन्हें मालूम हो गयी थी। मालूम तो बहुत पोथी-पढ़ुवों की हो जाती है, पर उनका विश्वास नहीं होता। उनके चित्त में वह दृढ़ता नहीं होती कि जो कुछ अच्छा है वह इसलिए कि उससे राम का सम्बन्ध है—'नाते एक राम से मनियत सुहृद सुसेव्य जहाँ लौं।' बड़े आदर्श के सामने सब-कुछ तुच्छ है। ससार में जिन बातों को बड़े-से-बड़ा लेविल लगाकर दिज्ञापित किया गया है, उनका मूल्य कुछ भी नहीं है यदि वे मनुष्य के बड़े-से-बड़े आदर्श के अनुकूल नहीं हैं। छोटी-से-छोटी वस्तु उस आदर्श से सम्बद्ध होकर महान् हो उठती है। परन्तु यह बात कहने की नहीं है, जीवन में उतारने की है। जो लोग आदर्श की बात केवल मुँह से किया करते हैं, जीवन में नहीं उतारते, वे बड़े नहीं हैं, न हो सकते हैं। तुलसीदास ने इस आदर्श को जीवन में उतारना चाहा था, इसलिए वे बड़े हुए। उनका जीवन उन सब लोगों के लिए आशा का सन्देशवाहक है, जो परिस्थितियों की चोट से घबराये हैं। यदि उनका अपने लक्ष्य पर भरोसा हो, दृढविश्वास हो, तो

चिन्ता की कोई बात नहीं। विपत्ति वह नहीं है जिसे हम साधारण लोग विपत्ति कहा करते हैं और 'हाय-हाय' किया करते हैं। आदर्श से च्युत होना, लक्ष्य से स्वलित होना ही विपत्ति है :

कह हनुमन्त विपत्ति प्रभु सोई ।

जब तब सुभिरन भजन न होई ॥

जब तक मनुष्य अपने लक्ष्य के प्रति स्थिर है, तब तक विपत्ति कैसी ?

अभी तक हम जिसे तुलसीदास का कष्ट कहते आये हैं, वह सब उनके लिए कष्ट नहीं था; क्योंकि उनका लक्ष्य स्थिर था, उस पर अटूट आस्था थी, वे पहाड़ की भाँति स्थिर थे। हम साधारण जीवों की सबसे बड़ी विपत्ति यह है कि हमारे जीवन का लक्ष्य ही नहीं स्थिर हुआ। और जिसके जीवन का लक्ष्य ही नहीं स्थिर हुआ, वह मनुष्य कहाँ बना ? उसमें और भुनगो में क्या अन्तर है जो नित्य उपजते-मरते रहते हैं ? और जो मनुष्य ही नहीं बना वह परिस्थितियों को कैसे जीतेगा, परिस्थितियाँ ही उसकी कमर तोड़ देंगी। तुलसीदास को स्मरण करने का अर्थ अपने महान् लक्ष्य स्थिर करना, उन पर आस्था रखना और उन्हें जीवन में उतारना है। तुलसीदास का जीवन औसत आदमियों को नयी आशा, नयी उमंग और नया उत्साह देता है। वह पुकार-पुकारकर कहता है कि 'घबराओ नहीं, बड़े लक्ष्य की बात सोचो, सिद्धि अवश्य मिलेगी।' मुझे इस बात से बड़ा उल्लास अनुभव होता है और मेरा विश्वास है कि मेरे-जैसे और लोग भी होंगे जिन्हें इस बात से उल्लास अनुभव होता होगा। आश्चर्य नहीं कि जो लोग तुलसीदास का स्मरण करते हैं, उन्हें अनजान में इसी उल्लास का अनुभव होता हो। उस उल्लास में थोड़ा कृतज्ञता का भाव तो रहता ही है, रहना ही चाहिए।

['सम्पत्ता और सस्कृति' से]

रामकथा सुन्दर करतारी

गोमाईजी स्वयं को कवि नहीं कहते थे। उनके साधक कहते हैं कि वे कवि हैं। उन्होंने यह कही नहीं कहा कि 'रामचरितमानस' उन्होंने रचा। यह तो न जाने क्या मे शिव के मन में था :

रचि महेश निज मानस राखा ।

पाद सो समय उभा मन भाषा ॥

अथवा जामा तो उन्होंने पार्वती से कहा। स्पष्ट है कि तुलसी निमित्तमान हैं

विप्र वंस की असि प्रभुताई ।

अभय होइ जो तुमहि डराई ॥

यह गूढ़ इसलिए थी कि श्रोताओं के मन पर अपने संस्कारों के अनुकूल विभिन्न अर्थ देने में समर्थ थी । परशुराम भृगुवंशी थे । ओरों पर इसका क्या प्रभाव पड़ा यह हम नहीं जानते, पर परशुराम को भृगु और विष्णु का इतिहास स्मरण हो आया । उनकी मति के पटल उघड़ गये । वे राम को पहचान गये । उनकी स्तुति करते समय इस मृदु-गूढ़ वाणी को वे नहीं भूले । 'जयति वचन रचना अति नागर' कहकर उनकी वचन-रचना-चातुरी के उत्कर्ष का वखान किया ।

और भी अनेक प्रसंग हैं जहाँ राम मृदु बोलते हैं, पर कभी वह वाणी मंजु होती है, कभी नहीं । 'मंजु' सब ओर से साम्य बनाये रखनेवाली शोभा को कहते हैं (सु-सम, जिसे अंग्रेजी में 'बैल-बैलेंस' कहा जाता है) । श्रोता को उसका उचित सम्मान देना केवल मृदुता है, पर वक्ता की उचित स्थिति की याद दिलाकर उसे वक्तव्य के प्रति ग्रहणशील बनाने का भाव मंजुता है । इससे समत्व (बैलेस) की रक्षा होती है—'समत्वं योग उच्यते ।' जब केवल श्रोता का गौरव बताया जाता है तब वाणी केवल मृदु होती है । 'तुम सुकृती हम नीच निपादा' को केवल 'मृदु' वाणी कहा गया है । जब वक्ता की स्थिति भी स्पष्ट कर दी जाती है तब उसमें सु-समभाव आ जाता है, वाणी 'मंजु' हो जाती है । कभी-कभी वाणी अवसर के अनुरूप 'नय-परमार्थ-स्वारथ-सानी' भी हो जाती है, पर मंजु नहीं होती । वशिष्ठजी ने भरत की प्रशंसा की, इससे राम प्रसन्न हुए । गुरु के बारे में कुछ अच्छी बातें कही जो मृदु वाणी थी, पर साथ ही यह कहकर भरत-विषयक अपनी बात को रोक लिया कि छोटे भाई के मुँह पर उसकी बड़ाई करने में संकोच हो रहा है । इतना अवश्य कहा कि भरत जो कहें उसी को करने में भलाई है । यहाँ वक्ता की स्थिति स्पष्ट करके वक्तव्य को मंजु बना दिया गया । पर साथ ही तुलसीदास इस वचन को मृदु और मंजु के साथ 'मंगलमूला' भी कहते हैं । क्यों कहा, यह स्पष्ट नहीं है । लोगों ने जो ध्याख्या दी है वह बहुत सन्तोषप्रद नहीं है । कभी-कभी तो मृदु को मंजु और मंजु को मृदु कहकर व्याख्या की गयी है । आगे जो कहा जा रहा है उससे शायद यह बात स्पष्ट हो । पर एक बात ध्यान देने की है । असल में राम 'अरगा' गये थे—संकोच और प्रसन्नता के परस्पर-विरुद्ध-गामी संवेगों के कारण कहते-कहते रुक गये थे । कोई ऐसी बात उनके मन में जरूर थी जो उनकी प्रसन्नता का कारण थी । भरत समर्पित व्यक्तित्व के धनी थे । ऐसा समर्पित व्यक्तित्व, जिसमें अपना अहंकार कुछ है ही नहीं, जो कुछ है वह अखिलेश्वर का है । क्या ऐसे मनुष्य की गतिविधि मंगलमय होती है, यही तुलसीदास राम से कहलवाना चाहते थे ।

ऊपर की बातों का आशय यह है कि तुलसीदास वचन-रचना के विविध प्रसंगों में वचन या वाणी के अनेक गुणों का वखान करते हैं । इस प्रसंग में मृदु, मंजु और कठोर विशेषणों के साथ तीन और विशेषण 'सुगम', 'अगम' और 'धोड़े अक्षरों में अमित अर्थ देनेवाला' भी दिये हैं । इतने विशेषण एक साथ उन्होंने शायद

और कही नहीं दिये। प्रत्येक विवेचन का तात्पर्य है। परन्तु सभी मिलकर भी तुलसीदास के भाषा-सम्बन्धी सामान्य आदर्श को नहीं प्रकट करते, केवल अवसर-चित्त वाग्वैदग्ध्य को ही स्पष्ट करते हैं। यह अवसर के अनुकूल, श्रोता-वक्ता के अनुरूप और तुलसीदास द्वारा सम्मत भक्तिसिद्धान्त के अनुसार ही है। और भी स्पष्ट करने के लिए पूरा प्रसंग विचारणीय है।

राम जनक से 'सत्य सरस मृदु बानी' बोले थे। उसमें कोई पेंच नहीं था, इसलिए सरस थी; मिथिलेश के प्रति महान् आदर था, इसलिए मृदु थी और उन्हीं की शपथ लेकर कही गयी थी कि आपकी आज्ञा सिर माथे, इसलिए सत्य थी :

विद्यमान आपुन मिथिनेमू।

मोर कहव सब भाँति भदेमू॥

राउर राय रजायसु होई।

राउरि सपथ सहो सिर सोई॥

कभी-कभी मृदुता है, पर उसका उल्लेख न करके, अन्य गुणों की ओर ही ध्यान आकृष्ट किया गया है। भरत की बाद की वाणी को 'विमल विवेक धर्म नय साली, भरत भारती मंजु मराली' कहकर उसकी मंजुता अवश्य बता दी गयी है। वहाँ भरत की वाणी केवल आवेग-चालित नहीं है, अपनी यथार्थ परिस्थिति की जानकारी के साथ कही गयी है; उसमें विवेक, धर्म और नय की उपेक्षा न होने से मुपमा (सु-समा)-युक्त है, इसलिए मंजु है। राम कभी 'प्रेम पयोधि अमिअ जनु सानी', कभी 'सनेह सुहाई' बानी बोलते हैं। उनकी तथा अन्य श्रेष्ठ पात्रों की सारी बातें 'देस काल अवसर सरिस' या 'अवसर अनुसार' या 'समय अनुसार' हैं। ये विशेष देस, विशेष काल, विशेष पात्र तथा विशेष अवसर के लिए हैं, सामान्य आदर्श वाणी नहीं है।

विचारणीय चौपाइयाँ इस प्रकार हैं :

सुगम अगम मृदु मंजु कठोरे।

अरसु अमित अति आखर धोरे॥

ज्यो मुख मुकुर मुकुर निज पानी।

गहि न जाइ अस अद्भुत बानी॥

—अयोध्याकाण्ड, 294

भरतजी चित्रकूट में रामजी को अयोध्या लौटा लाने के लिए गये हैं। अयोध्या के सभी गण्यमान्य व्यक्ति उपस्थित हैं। जनकजी भी अपने परिजन-पुरजन के साथ आ गये हैं। भरतजी रामजी को लौटाना चाहते हैं। रामजी भारी धर्मसंकट में हैं। लौटना उन्हें धर्म-विरुद्ध लगता है, शील-सकोच से साफ कह नहीं पाते। माताएँ हैं, गुरु हैं, सास-ससुर हैं और फिर भरत का प्रेम है। उधर सब लोग कुछ निर्णय न हो पाने से दुःख पा रहे हैं। अलग से उन्होंने गुरु से अपनी बात कहनी चाही :

नाथ भरत पुरजन महतारी।

सोच विकल बनवास दुखारी॥

सहित समाज राउ मिथिलेसु ।
 बहुत दिवस भये सहत कलेसु ॥
 उचित होइ सो कीजिय नाथा ।
 हित सबहीकर रउरे हाथा ॥

इतना ही कह सके। आगे सकुचाकर रह गये। चतुर गुरु ने आशय समझ लिया—रामजी लौटना नहीं चाहते ! वे स्वयं चाहते थे कि किसी प्रकार राम लौट चलें, पर धर्म और स्नेह के द्वन्द्व से वे भी असमंजस में ही पड़े रहे। फिर वे जनक के पास गये और राम के बचन और शील-स्वभाव से उन्हें परिचित कराया। जनक महाज्ञानी थे। परन्तु यहाँ सब-कुछ देखकर उन्हें भी मोह हो ही गया। उनके वैराग्य ने ही वैराग्य ले लिया। विवेक कहता था कि राम का वनवास ही ठीक है। मन-ही-मन सोचने लगे कि यहाँ आना ठीक नहीं हुआ, क्योंकि ठीक सलाह देना कठिन प्रतीत हो रहा है। उचित तो यही है कि पिता की आज्ञा के अनुसार वन में ही रहें, पर राजा जनक स्वसुर होकर यह सलाह कैसे दें ! सारी अयोध्या चाहती है कि राम लौट चलें तो जनक कैसे कहे कि राम का लौटना ठीक नहीं है। बधिष्ठ-जी ने कहा था कि जनक ही इस समय एकमात्र ऐसे व्यक्ति हैं जो 'असमंजस' दूर कर सकते हैं और जनकजी स्वयं असमंजस में पड़े हैं। इसी मनोभाव को लेकर वे भरत के पास जाते हैं। वे भरत से कहते हैं कि तुम तो राम का स्वभाव समझते ही हो। वे सत्यव्रत हैं, सब पर उनका शील-स्नेह भी है, संकोचवश संकट सह रहे हैं, जो आज्ञा दो वह उनसे कहा जाय।

जनक भरत से ही कहलवाना चाहते हैं, पर बहुत मीठे ढंग से अपने मन की बात की ओर इशारा भी कर देते हैं।

भरत को यह इशारा अच्छा नहीं लगा होगा। परन्तु जनक उनके परम पूज्य हैं, उन्हें कोई उत्तर देना भी कठिन है। बड़े-बड़े ऋषि-मुनि और स्वयं गुरु वशिष्ठ बैठे हैं। धीर भाव से उन्होंने जो कुछ कहा उसी की प्रशंसा ऊपर की पक्तियों में की गयी है :

प्रभु प्रिय पूज्य पिता सम आपू ।
 कुल गुरु सम हित माय न बापू ॥
 कौसिकादि मुनि सचिव समाजू ।
 ज्ञान अंबुनिधि आपुन आजू ॥
 सिमु सेवक आयसु अनुगामी ।
 जानि मोहि सिख देइ स्वामी ॥
 एहि समाज यल ब्रह्म राउर ।
 मौन मलिन मैं बोलब वाउर ॥
 छोटे बदन कहीं बड़ि बाता ।
 छमब तात लसि बाम विधाता ॥
 आगम निगम प्रसिद्ध पुराना ।

सेवा घरमु कठिन जग जाना ॥

स्वामि घरम स्वार्थहि विरोधू ।

बैर अंधु प्रेमहि न प्रबोधू ॥

राखि राम रख घरमु व्रतु, पराधीन मोहि जानि ।

सबकें सम्मत सर्वहित, करिय प्रेमु पहिचानि ॥

प्रथम दो पंक्तियों में मृदुता है, तीसरी पंक्ति में मंजुता है, चौथी और पाँचवी पंक्तियों में कठोरता तो है, पर भाषा इतनी मीठी है कि सहज ही पकड़ में नहीं आती। पूरी बात सुगम है, थोड़े शब्दों में जो बात कही गयी है उसका अभिधेय आसानी से समझ में आ जाता है। आखर या वर्ण श्रोत्रेन्द्रिय-ग्राह्य हैं। केवल मनुष्य ने ही अपनी भाषा में वर्णों को विविकृत किया है। उनको नये शब्दों और अर्थों के लिए जोड़ने की क्षमता मनुष्य के संस्कारी चित्त में है। विविकृत वाक् (वाणी) के वर्णों को वाच्य-लक्ष्य और व्यंग्य आदि अर्थ-संघों की ओर और इन्हें रस की ओर विनयन करने की क्षमता (विनायक धर्म) संस्कारी मनुष्य में ही है। साधारण कवि यही रुक जाते हैं—वर्णों को अर्थ-संघ की ओर और अर्थसंघ को रस की ओर ले जाकर विश्रान्त हो जाते हैं। रामकथा यही तक नहीं रुकती, वह रस-विशेष की ओर जाना चाहती है। वह रस-विशेष, मनुष्य के चित्त को परतत्त्व के साथ मिलानेवाले अनुरूप लय या 'रिध', को खोजती है—'राम कथा जे सुनत अघाही, रस विशेष जाना तिन्ह नाही।' दायद इसे ही तुलसीदास 'छन्द' कहते हैं। परन्तु विश्वव्यापी छन्दोधारा के साथ व्यक्तिनिष्ठ छन्द का सामरस्य ही अन्तिम लक्ष्य है। तुलसीदास इसी को 'मंगल' कहते हैं। यह विभिन्न स्तरों पर पाया जाता है। वाक्तत्त्व और विनायक धर्म के इस वैशिष्ट्य की ओर 'रामचरितमानस' के प्रथम श्लोक में ही इशारा कर दिया गया है। राम-कथा का लक्ष्य 'मंगल' है—'मंगल करनि कलमल हरनि तुलसी कथा रघुनाथ की।' वह व्यक्तिगत छन्द के साथ समष्टि-व्यापी छन्द के सामरस्य का ही नाम है। प्रस्तुत प्रसंग में भरत की वाणी अर्थ की गहराई तक जाती है। उसका अभिधेयार्थ सुगम है। पर व्यंग्यार्थ अगम है, वल्कि वह 'गहि न जात' कहे जाने की अधिकारी है। स्वामिधर्म और स्वार्थ में विरोध बताया गया है और विरोध को अन्धा भी कहा गया है। साथ ही, यह भी कहा गया है कि यह स्वार्थ प्रेमजन्य है। प्रेम सब भ्रुटियों को भर देता है और साथ ही अप्रबोध्य भी है। भरत की उक्ति से स्पष्ट है कि जिसे ये स्वार्थ नह रहे हैं, वह कोई निजी लाभ के उद्देश्य से किया गया शुद्ध स्वार्थ नहीं है। वह शुद्ध प्रेमजन्य है। इस स्वार्थ और परमार्थ में कोई अन्तर नहीं है।

आगे वे कहते हैं कि (1) राम का रख, धर्म और व्रत देखकर, (2) मुझे परवश समझकर, (3) सबका सम्मत, (4) सर्वहित, (5) प्रेम को पहचानकर आन लोग निर्णय करें।

भरत चाहते क्या हैं? बात सुनने में सुगम लगती है, रुही कोई पेंच नहीं है। पर जैसा कि आगे की पंक्तियों में कहा गया है, वह अद्वितीय वाणी पकड़ में आने

योग्य नहीं है। जैसे हाथ में रखे हुए दर्पण में मुख की छाया तो बहुत स्पष्ट दिखायी देती है, पर पकड़ना उसका कठिन है :

ज्यों मुख मुकुर, मुकुर निज पानी ।

गहि न जाय अस अद्भुत बानी ॥

क्या यहाँ तुलसीदास प्रेममार्ग की श्रेष्ठता प्रतिपादित करना चाहते हैं ? राम धर्मव्रत हैं, जनकजी के अनुसार सत्यव्रत हैं। सत्य पर दृढ़ रहना चाहिए, ज्ञानी जनकजी के मन में यही बात है। पर सत्य क्या है ? वचन द्वारा जो कह दिया गया उससे चिपक जाना या भूतमात्र का आत्यन्तिक कल्याण (सर्वहित) ? भक्त-शिरोमणि नारद का वचन महाभारत में आया है

सत्यस्य वचन श्रेयः सत्यादपि हित वदेत् ।

यद्भूतहितमत्यन्तम् एतत् सत्यं मत मम ॥

भरत कहते हैं, सत्य और धर्म के व्रत को अवश्य देखिए, पर मैं प्रेम-परवश हूँ, इसका भी ध्यान रखिए और इससे भी आगे इस बात का ध्यान रखिए कि निर्णय 'सर्वहित' हो और फिर प्रेम को पहचानकर निर्णय कीजिए। तुलसीदास इस अद्भुत प्रेम को 'अगम सनेह भरत रघुवर को, तहाँ न जात मन बिधि हरिहर को' और 'मिलन प्रीति किमि जाय बखानी, कबि कुल अगम करम मन बानी' कहकर 'अगम' बता चुके हैं। उसे समझना भी अगम है और अभिव्यक्ति देना भी अगम है। यही 'प्रेम पहिचानि' अमिताय अगम्य उक्ति ज्ञानमार्ग की पकड़ में नहीं आ सकती। 'प्रेम पहिचानि' सचमुच अमिताय अगम्य उक्ति है।

इसे तुलसीदास की श्रेष्ठ वचन-रचना का निदर्शन तो माना जा सकता है, किन्तु आदर्श भाषा का लक्षण नहीं कहा जा सकता। इसे घसीटकर उस उक्ति के आसपास ले जाया जा सकता है कि भणिति या उक्ति बही भली है जिससे 'सुरसरि सम सबकर हित होई।' पर वाक्यत्व अधिक सुलभ है, विनायक धर्म दुर्लभ है। तुलसीदास मानते हैं कि इसकी प्राप्ति राम की कृपा से ही होती है। इसीलिए उत्तम वाणी, भगवदनुग्रह के बिना बोली ही नहीं जा सकती :

सारव दारु नारि सम स्वामी ।

राम सूत्रधर अन्तरजामी ॥

जा पर कृपा करहि जन जानी ।

कवि उर अजिर नचावहि बानी ॥

घोड़े में अधिक कहना भाषा का गुण है। पर यह भी देशकाल, वक्तृबोधव्य और अवसर के अनुकूल होना चाहिए। अवसर या समय की माँग हो तो विस्तार-पूर्वक कहना गुण ही है, दोष नहीं। दशरथ, पुत्रशोक में मर गये। सारे परिजन-पुरजन शोक में व्याकुल थे। ज्ञानी गुरु वशिष्ठ पहुँचे। 'समय-सम' (अवनर के अनुरूप) बोले। वहाँ 'अर्थ जमित अरु आवर थोरे' से काम नहीं चल सकता था। उन्हें बहुत-से इतिहास सुनाकर लोगों का शोक निवारण करना पड़ा। यही उस परिस्थिति में अवसर के अनुकूल था :

तव वसिष्ठ मुनि समय सम, कहि अनेक इतिहास ।

सोक निवारेउ सर्वाह कर, निज विज्ञान प्रकास ॥

दशरथ जब व्याकुल थे तब कौशल्या भी 'समय अनुहारी' वचन बोली थी :

उर धरि धीर राम महतारी ।

बोली वचन समय अनुहारी ॥

उस समय वे थोड़े में अधिक अर्थ देनेवाली बात नहीं कह सकी, और भरत को शोक-व्याकुल देखकर तो,

भाँति अनेक भरत समुझाए ।

कहि बिबेक मय वचन सुनाए ॥

भरतहुँ मातु सकल समुझाई ।

कहि पुरान थुति कथा सुहाई ॥

उस समय यही अवसरोचित था ।

रामचन्द्र भी 'देसकाल लखि समो समाजू' ही भरत से 'बानि सखसु से' (वाणी का सर्वस्व) वचन बोले थे । कहते-कहते मानो अवसरोचित वचन पर और भी बल देने के लिए दुबारा कहा था :

मोहि सब भाँति भरोस तुम्हारा ।

तदपि कहउँ अवसर अनुसार ॥

पूरे 'रामचरितमानस' में वाणी के अवसरोचित प्रयोग पर इतनी बार कहा गया है कि भाषा का देश, काल, पात्र और एक शब्द में, 'अवसर' के अनुसार प्रयोग ही तुलसीदास का सम्मत लगता है । अवसर उपयुक्त हो तो अटपटे वचन भी ठीक है (सुनि केवट के बँन प्रेम लपेटे अटपटे) । उनके परम उपास्य 'वचन रचना अतिनागर' राम जैसा बोलते हैं, उसे ही भाषा का उत्तम आदर्श माना जाना चाहिए :

दीनबन्धु सुनि बन्धु के, वचन दीन छलहीन ।

देस काल अवसर सरिस, बोले राम प्रवीन ॥

—'सरस्वती', अगस्त 1974

अजस्र प्रेरणा का स्रोत : 'रामचरितमानस'

'रामचरितमानस' मध्यकाल का सर्वश्रेष्ठ ग्रन्थ है । आज से लगभग चार सौ वर्ष पहले गोस्वामी तुलसीदासजी ने इसे लिखना आरम्भ किया था । इन चार सौ

वर्षों ने यह ग्रन्थ देश और काल की सीमा अतिक्रम करके संसार में समारुत हुआ है। यह सच्चे वर्षों ने कालवर्षी ग्रन्थ है। प्रत्येक ग्रन्थ, भाषा और अभिव्यक्ति में अपने काल में प्रभावित होता है। 'रामचरितमानस' भी है। परन्तु बहुत थोड़े-से ग्रन्थ इस सीमा को अतिक्रम करके नवकाल के सहृदयों को प्रभावित करने में सक्षम होते हैं। यह तोहोतर तेज संसार के गिने-बुने ग्रन्थों में ही उपलब्ध होता है। यही कारण है कि वह देश और काल की सीमा पार करके समस्त संसार के सहृदयों को प्रभावित करने में सक्षम हुआ है।

'रामचरितमानस' के लेखक कविजर तुलसीदास जिस काल, समाज और देश में पैदा हुए, उससे वे प्रभावित थे। उनका व्यक्तिगत जीवन किसी-न-किसी रूप में उनमें स्वीकृत विचारों को रूप दे रहा था, इसलिए वे अपने देश-काल और समाज के संस्कारों और व्यक्तिगत रुचि, कुण्डा और शिक्षक आदि से प्रभावित थे। 'रामचरितमानस' और उनके अन्य ग्रन्थों के आलोचकों ने इस बातों पर बहुत विचार किया है और भविष्य में भी करते रहेंगे, परन्तु इस सब सीमाओं के भीतर रहकर भी उनमें एक असौकिक दीप्ति थी जो सीमा में नहीं बँध सकती। जिस प्रकार दीपक की लौ दिया, तेल, बाती और हवा के सम्पर्क से प्रभावित होती हुई भी इन सीमाओं से बाहर दूर तक अपनी दीप्ति बिखेर सकती है, कुछ उसी प्रकार व्यक्ति-कवि के भीतर जलनेवाली दिव्य लौ भी अपनी दीप्ति देश-काल और सीमा को अतिक्रम करके प्रकाशित करती रही है।

ऐसा लगता है कि तुलसीदास के सामने सत्कालीन समाज में प्रभावित एक बहुत भारी सन्देह मुख्य रूप से उनके चित्त को आन्दोलित किये हुए था। उनका प्रमुख मुख्य रूप से लोकचित्त के सन्देहों को उठाड़ देना था। यस्तुतः सन्देह के कारण ही विषाद उत्पन्न होता है। 'रामचरितमानस' के भरद्वाज, पार्थीव, मधु आदि मुख्य श्रोताओं के मन में सदाय-जनित विषाद उत्पन्न हुआ था। सन्देह यह था कि जो ब्रह्म सब प्रकार की धारणाओं से ऊपर है, व्यापक है, निर्गुण है, अजगत्ता है, जिसे श्रुति-मति-नेति कहकर बखानती है, यह क्या मनुष्य के रूप में अवतार धारण कर सकता है? इस सन्देह का उन्मूलन तुलसीदास का एक लक्ष्य था। जब तक यह सन्देह उन्मूलित नहीं होता तब तक विषाद का क्षमन भी नहीं होता। यह एक सामयिक प्रश्न था। तुलसीदास के पूर्ववर्षी महान् निर्गुणवादी सन्तों ने सगुण राम का प्रत्याख्यान किया था और लोकचित्त में ऐसा संशय उत्पन्न किया था। यह एक निश्चित देश-काल में उत्पन्न स्थिति थी। इस संशय का उन्धेव, ऊपर से देखने में एक सामयिक प्रश्न था।

तुलसीदास के चित्त में कुछ ऐसे संस्कार थे जो इस संशय को मनुष्य के लिए हानिकारक सिद्ध करते थे। यह एक प्रकार का द्वन्द्व था जो बाह्य समाज में बहुत प्रचारित सिद्धान्त और तुलसीदास के व्यक्ति-चित्त में प्रतिष्ठित रुचि और संस्कारों के संघर्ष से उत्पन्न हुआ था। 'रामचरितमानस' के निर्माण में इस द्वन्द्व का महत्वपूर्ण स्थान था, परन्तु यह सामयिक तथ्य ही सबकुछ होता तो 'रामचरितमानस' मनुष्य-

मण्डन के रूप में लिखे हुए ग्रन्थों के समान अल्पकालीन प्रभाव ही छोड़ जाता। परन्तु ऐसा नहीं हुआ। इस द्वन्द्व ने तुलसीदास के संवेदनशील चित्त को केवल खण्डन-मण्डन की ओर प्रवृत्त नहीं किया, बल्कि उनकी रचनात्मक प्रतिभा को भ्रुकृत कर दिया जिससे शाश्वत मानवीय मूल्यों का अद्भुत रागात्मक सर्जन हुआ। शत-तार वीणा को छेड़नेवाली चीज़ यद्यपि बहुत मामूली-सी होती है, परन्तु उसके एक तार के झकृत होने से अन्य अनेक तार झनझना उठते हैं और उस मोहक संगीत का प्रादुर्भाव होता है, जो छेड़नेवाली वस्तु को एकदम अभिभूत करके अपूर्व रागात्मक संगीत की सृष्टि करती है। उस युग के मामूली-से प्रदन ने तुलसीदास के चित्त को ऐसा झकझोर दिया कि उनकी सम्पूर्ण सत्ता ही उमड़ उठी। वह मनुष्यमात्र के रागात्मक चित्त के साथ एकमेक होकर उन चिन्मय मूल्यों की रचना कर सकी, जो अपूर्व कहे जा सकते हैं। भारतवर्ष की साधना का जो सर्वोत्तम है, जो कुछ महान् है, जो कुछ सरस है और जो कुछ भव्य है, वह इस वहाने अभिव्यक्ति पाने को व्याकुल हो उठा। इस उदात्त भव्य अभिव्यक्ति में ही 'रामचरितमानस' की महिमा है। देश और काल की सीमा में बँधा हुआ तुलसीदास का व्यक्ति-रूप भी उसमें जहाँ-तहाँ प्रकट अवश्य हुआ और कई बार उस सीमित अभिव्यक्ति ने भिन्न-भिन्न श्रेणी के लोगों को मुग्ध और उत्तेजित भी किया है। परन्तु 'रामचरितमानस' की दिव्य ज्योति में यह छोटे-मोटे घबरे कोई बाधा नहीं उत्पन्न कर सके। वे हैं, क्योंकि उनका होना रोका नहीं जा सकता था, परन्तु 'रामचरितमानस' का निर्माण उनसे अलग दिव्य अलौकिक तेज से हुआ है। कभी-कभी लोग उन छोटी-छोटी बातों को लेकर ही झगड़ते हैं। वे भूल ही जाते हैं कि 'रामचरितमानस' का लक्ष्य इन बातों से कहीं अधिक ऊँचा है। वह मनुष्य को उस लक्ष्य तक ले जाता है, जिससे बड़ा लक्ष्य और कुछ हो ही नहीं सकता।

तुलसीदास केवल ज्ञान का ग्रन्थ नहीं लिख रहे थे। मनुष्य के नित्य जीवन में घटनेवाले ईर्ष्या-द्वेष, सुख-दुःख और लोभ-मोह के विकारों के भीतर से उन्होंने परम लक्ष्य की प्राप्ति की ओर अपने पाठक को ले जाना चाहा। इसलिए उनका यह ग्रन्थ शुष्क आचार-सहिता या थोथे उपदेशों की पोथी नहीं है, वह मनुष्य-जीवन की गहराई में उतरा है और अत्यन्त सहज भावसे उसे रामोन्मुख करता रहा है—राम, जो मनुष्य के समस्त आशा-आकांक्षाओं का सर्वोत्तम केन्द्र है; वहाँ काम, क्रोध, द्वेष, मोह आदि टिक नहीं सकते। राम एक ऐसा सूर्य है, जिसके सामने मोहरूपी अन्धकार की कल्पना नहीं की जा सकती। परन्तु यह राम हमारे दैनन्दिन जीवन के अनुभवों के भीतर से उजागर हुआ है। वह मनुष्य रूप में अवतरित हुआ है, और मनुष्य की सारी कमजोरियों और विकारों के भीतर उज्ज्वल आलोक के रूप में निकलता चला गया है। वह जेय बनकर नहीं बल्कि अनुभवयोग्य होकर हमें आकर्षित करता है। वह केवल अनादि, अनन्त और व्यापक सच्चिदानन्द मात्र नहीं है बल्कि शील, सौजन्य और मर्यादा का अधिष्ठाता भी है। वह केवल ज्ञान और उपासना का विषय नहीं है बल्कि प्रेम और भक्ति का भी आश्रय है; वह

जोरियाँ भगवान् को समर्पित करके मनुष्य उनसे मुक्ति पा ले। जो कोई भी राम के सम्मुख हो जाता है, उसके सारे पाप नष्ट हो जाते हैं। परन्तु जो राम से विमुख है उनके सारे वैभव व्यर्थ हो जाते हैं। राम का साम्मुख्य प्राप्त करना 'रामचरित-मानस' का लक्ष्य है। कोई भी व्यक्ति चाहे वह ऊँचे कुल में जन्मा हो या नीचे कुल में, उत्तम योनि में पैदा हुआ हो या अधम योनि में, सात्विक शरीर का अधिकारी हो या तामस शरीर का, सभी राम के सम्मुख जाकर कृतार्थ हो जाते हैं। जो सम्मुख नहीं जा पाते, उनका जन्म अकारण सिद्ध होता है। 'रामचरितमानस' ने इस महान् लक्ष्य को लोकसुलभ कराने में आश्चर्यजनक ढंग से परिपूर्ण सफलता प्राप्त की है।

यह महान् ग्रन्थ पिछले कई सौ वर्षों से मनुष्य के चित्त में उदात्त मानवीय मूल्यों को प्रतिष्ठित करता रहा है। इसकी भाषा, अभिव्यक्ति और भाव-प्रेक्षण-क्षमता अपूर्व है। यह 'रामचरितमानस' एक सुनिश्चित योजना में लिखा हुआ काव्य है। इसके प्रत्येक शब्द को इस कवि ने अच्छी तरह से तौलकर प्रयोग किया है। यदि आरम्भ में कोई शब्द किसी निश्चित अर्थ में प्रयुक्त हुआ है तो अन्त तक उसका निर्वाह हुआ है। ऐसा लगता है कि कवि पूर्ण रूप से सचेत कलाकार है। परन्तु यह 'सचेत-भाव' आभास से नहीं बल्कि व्यक्तित्व के सम्पूर्ण विसर्जन से आया है। सत्य यह है कि 'रामचरितमानस' का कवि पूर्ण रूप से अपने व्यक्तित्व को अपने लक्ष्य में निमज्जित कर सका है। यह उस श्रेणी का काव्य है जिसकी प्रत्येक उक्ति किसी दिव्य प्रेरणा से निकली है। जैसा कि आरम्भ में कहा गया है, जहाँ तक व्यक्ति तुलसीदास का सम्बन्ध है, वे अपने गुण और समाज से प्रभावित हैं, परन्तु उनका व्यक्तित्व उस महान् लक्ष्य में बिल्कुल निमज्जित हो गया है जिससे बड़े लक्ष्य की फल्पना नहीं की जा सकती। यही कारण है कि 'रामचरितमानस' उस दिव्य कोटि का ग्रन्थ बना है जो एक ही साथ काव्य और शास्त्र दोनों ही होते हैं। आज चार सौ वर्षों बाद इस महान् ग्रन्थ के प्रणेता कवि को हम अपनी हार्दिक श्रद्धाजलि अर्पित करते हैं :

बड़े भाग मानुष तनु पावा । सुर दुर्लभ सब ग्रथन्हि गावा ॥
साधन धाम मोच्छ कर द्वारा । पाइ न जेहि परलोक सँवारा ॥

['कानो हिन्दू विश्वविद्यालय पत्रिका', मानस चतुश्चली विशेषांक, 1973-74]

‘विभाव पुरुष’ की खोज

तुलसीदासजी का ‘रामचरितमानस’ आज ने चाहे मो चाहे पूरा लिया गया। ‘रामचरितमानस’ की महिमा आज जानते ही हैं। ‘रामचरितमानस’ आज नमर के सर्वश्रेष्ठ ग्रन्थों में गिना जाता है। लेकिन, भारत ने उसका महत्त्व विशेष रूप से है। भारत ने यह ग्रन्थ इस प्रकार ने सम्मानित है जैसा किश्चिदन में वादावित। यह मध्ययुग का सर्वश्रेष्ठ ग्रन्थ है।

‘रामचरितमानस’ शिव-पार्वती नवाद के रूप में लिया गया है। पाञ्चवल्क्य ने यह कथा भरद्वाज को मुनायो और शारङ्गगुण्डि ने गरुड को। लेकिन मुख्य कथा कहनेवाले शिव ही हैं और मुख्य रूप में उमा-पार्वती नवाद ही है।

ऐसा लगता है कि तुलसी के समय में सोई व्यास सन्देश समाज में विद्यमान था। सर्वप्रथम यह सन्देश सुनी के मन में हुआ था जिसका फल उन्हें शरीर त्याग कर भोगना पड़ा। पुनः पार्वती के रूप में अवतरित हुई फिर भी कहती है :

जबहुँ कष्ट मसय मन मोरे ।

करहुँ कृपा बिनबडै कर जोरे ॥

पाञ्चवल्क्य के मन में सन्देश व्याप्त है और वे इसकी चर्चा भरद्वाज से करते हैं। इसी प्रकार का संघर्ष गरुड के मन में हुआ था जबकि उन्होंने नागपाश में बंधे हुए राम को देखा। तुलसीदासजी उस सन्देश का निराकरण करना आवश्यक समझते थे।

यह सन्देश यदि एक दोहे में कहा जाय तो इस प्रकार है—सती शिव से कहती है :

ब्रह्म जो व्यापक विरज अज अरुल अनीह अनेद ।

सो कि देह धरि होइ नर, जाहि न जानत बेद ॥

क्या ऐसा ब्रह्म साधारण ननुष्य हो सकता है ? और फिर—

जो नृप तनय त ब्रह्म किमि, नारि विरह मति भोरि ।

देखि चरित महिमा नुनत, भ्रमति बुद्धि जति भोरि ॥

समष्टिचित्त में व्याप्त इस सन्देश को तुलसीदासजी ‘रामचरितमानस’ के द्वारा दूर करना चाहते हैं। मैं आप लोगों का ध्यान इसी ‘सन्देश’ तत्त्व की ओर आकर्षित करना चाहता हूँ।

पार्वतीजी यह तो कहती हैं कि ‘जुझे रामकथा सुनकर अतिशय आनन्द मिला’, लेकिन उन्होंने यह भी कहा—बड़े ही संयत दम से इस बार उन्होंने अपने को भी व्यक्त किया :

जबहुँ कष्ट मसय मन मोरे ।

करहुँ कृपा बिनबडै कर जोरे ॥

इसी सन्देश को दूर करने के लिए गोस्वामीजी की कथा अ.

जिनके मन में मोह है, जो विषयी है, वे रामकथा का मर्म क्या जानेंगे ?

अतः रास जे विषयी बक काया ।

एहि सर निकट न जाहि अभाग ॥

पार्वती का सन्देह बहुत भयानक है, इसी प्रकार का सन्देह गरुड़ को भी है। याज्ञवल्क्य से भरद्वाजजी कहते हैं कि 'मुनिवर, आपने बहुत ही गूढ़ प्रश्न कर दिया।' अतः स्पष्ट है कि इस प्रकार से देशव्यापी सन्देह व्याप्त था जिसने तुलसीदासजी ने विभिन्न स्थलों पर विभिन्न पात्रों से कहलाया है।

हमारा देश तीन भागों में विभक्त है—पर्वत, मदान और समुद्र। पर्वतकन्या पार्वती, भूकन्या सीता और समुद्रकन्या लक्ष्मी हैं। ये हमारे देश की देवियाँ हैं : ये हमारे देश की देवियों के चरित्र को नियामक हैं। पार्वती के मुँह से सन्देह का वर्णन कराने का तात्पर्य ही है कि यह सन्देह व्यापक था।

शिवजी पार्वती से कहते हैं कि 'हे भवानी, तुमने बहुत ही अच्छा प्रश्न किया—राम-कथा का प्रश्न उठाया। लेकिन एक बात मुझे अच्छी नहीं लगी।' यहाँ पर तुलसीदासजी कबीर की इस उक्ति का जवाब देते हैं :

दसरथ सुत तिहुँ लोक बखाना,

राम नाम के भरम है आना ।

यही बात पार्वती के मुँह से कहला दी गयी है और इसका उत्तर देते हैं शिव—

एक बात नहिं मोहिं सुहानी, जदपि मोह बस कहेउ भवानी ॥

तुम जो कहा 'राम कोउ आना'...

तुलसीदासजी इस 'आना' शब्द से बिल्कुल उलझ जाते हैं। बाबा बहुत गुस्सा जाते हैं :

कहहिं सुनहिं अस अधम नर, गते जे मोह पिचास ।

पाखडी हरिपद विमुख, जानहिं झूठ न साच ॥

अग्य अकोविद अंध अभागी। कोई विषय मुकुर मान लागी ॥

लपट कपटी कुटिल बिसेयी। सपनेहुँ सत सभा नहिं देखी ॥

कहहिं ते बंद असम्मत बानी। जिन्हके सूझ लाभ नहिं हानी ॥

मुकुर मलिन जरु नयन बिहीना। रामु रूप देखहिं किमि दीना ॥

जिन्हके अगुन न समुन विवेका। जल्पहिं कल्पित बचन अनेका ॥

हरि माया बस जगत भ्रमाही। तिन्हहिं कहत कछु अघटित नाही ॥

वातुल भूत विवस मतवारे। जे नहिं बोलहिं बचन बिचारे ॥

जिन्ह कृत महा मोह मदपाना। तिन्हकर कहा करिय नहिं काना ॥

पुरुष प्रसिद्ध प्रकास निधि, प्रकट परावर नाथ ।

रघुकुलमनि मम स्वामि सोइ, कहि सिबं नायउ माथ ॥

यही दशरथ का बेटा, वही राम मेरा उपास्य है। आगे बढ़कर तुलसीदासजी और बहुत-सी महत्त्वपूर्ण बातें कहते हैं :

(विभीषण कहता है)

तात राम नहिं नर भूपाला । भुवनेस्वर कालहु कर काला ॥
 ब्रह्मा अनामय अज भगवंता । व्यापक अजित अनादि अनंता ॥
 गो द्विज धेनु देव हितकारी । कृपा सिंधु मानुष तनु धारी ॥
 जन रजन भंजन खलवाता । वेद धर्म रक्षक सुनु आता ॥

(अंगद के मुँह से)

राम मनुज कस रे सठ बंगा । धन्वी काम नदी पुनि गंगा ॥
 पसु सुरधेनु कल्पतरु रूखा । अन्न दान अरु रस पीयूषा ॥
 वेनतेय खग अहि सहसानन । चिंतामनि पुनि उपल दसानन ॥
 सुनु मतिमंद लोक बैकुण्ठा । लाम कि रघुपति भगति अकुठा ॥

इसी प्रकार की परस्पर-विरुद्ध बातें कही गयी हैं। कामधेनु जब धेनु है तो पशु ही होगी; गंगा आखिर नदी ही तो है; कामदेव - सुना तो है कि—पुष्प के धनुष-बाण चलाता है; कल्पतरु जब तरु है तो रूखा ही होगा। तुलसीदास के मन में कोई व्यापक प्रश्न पड़ा हुआ है। वह यह कि गायब यह बात जोरो में चल पड़ी थी कि जो दशरथ का बेटा है, वह ब्रह्मा कैसे है—‘जौ नृप तनय त ब्रह्मा किमि?’ इसी बात को लेकर इतना व्यापक प्रचार तुलसीदासजी विभिन्न पात्रों के मुँह से कराते हैं। समष्टि में व्याप्त सन्देह का निरूपण करते हैं। तुलसीदासजी कवि भी उन्हीं को ही मानते हैं जो समष्टिचित्त की अभिव्यक्ति करते हैं। तुलसीदासजी जब समष्टिचित्त के साथ, सामाजिक चित्त के साथ, शिव के साथ, एक हो जाते हैं तो अपने को कवि भी कहते हैं। वे अपनी बात नहीं कह सकते बल्कि—

संभु प्रसाद सुमति हिय हुलसी ।

रामचरितमानस कवि तुलसी ॥

तुलसीदासजी ‘राम’ का तीन रूपों में वर्णन करते हैं—पहला ब्रह्म, जो अनन्त है, मन-वाणी आदि में परे है; दूसरा, जो व्यक्ति अपने चित्त में उत्पन्न करता है। मनुष्य अपने भाव, स्वभाव से उत्पन्न करता है। मनुष्य अपने भाव को जानना चाहता है। बाहर में तो हम वीर हैं, भीतर से कायर भी हो सकते हैं; बाहर से तो पुरुष दीखते हैं, परन्तु भीतर हो सकता है कि नारी बैठी हो। जब हम अपने भाव को जान लेते हैं तो हमें अपना अभाव भी मालूम हो जाता है। अगर हमारे अन्दर मातृभाव है तो हमें पुत्र चाहिए। क्योंकि मातृभाव के साथ पुत्र का अभाव सम्बद्ध है। इस अभाव के रूप में भगवान् हमारे चित्त में आ जाते हैं। भगवान् जब इस अभाव को भर देते हैं तो ‘विभाव’ की स्थिति मन में आ जाती है—इसी रूप में हम विराट् पुरुष की कल्पना करते हैं। मनुष्य का कलापक्ष भावपक्ष है। ससार के सभी भक्तों ने भाव-भगति की आराधना की है। भगवान् भाव भगति के भूखे हैं। तुलसीदासजी तीसरा, रास्ता बताते हैं, वह उनकी ‘विभाव-पुरुष’ की कल्पना है। ‘रामचरितमानस’ की यह अपनी विशेषता है :

तू दयालु दीन हो, तू दानि हौं भिसारी,
हो प्रसिद्ध पातकी तू पाप पुंजहारी ।
तोहे मोहे नाते अनेक मानिए जो भावै ।
ज्यां त्यो तुलसी कृपालु चरणकमल पावै ॥

—विनयपत्रिका

वह माता, पिता, भाई आदि रूपों में हो सकता है। हम जिस भाव में चाहें उसका भजन कर सकते हैं। यह तीसरा भाव हम जब तक मन में नहीं लायेंगे तब तक चित्त साफ नहीं होगा, मोह दूर नहीं होगा। सन्देह नहीं मिटेगा।

कबीर ने कहा कि 'दशरथ सुत तिहुँ लोक बसाना, राम नाम के मरम है आना', लेकिन तुलसीदासजी कहते हैं कि वह राम जो इतिहास की धारा में बहता चला आ रहा है, समष्टिचित्त में व्याप्त जो राम है, उसे नहीं छोड़ना चाहिए। प्रश्न तो इस बात का है कि गंगा तो नदी ही है, कामधेनु धेनु है तो पशु ही हुई, कल्पवृक्ष वृक्ष है तो पेड़ ही है। लेकिन नहीं, इससे भी कोई बहुत बड़ी चीज इसके पीछे विद्यमान है। ये कल्पतरु है। जैसे-जैसे मनुष्य का मानस विराट होता जायेगा, इन तत्त्वों की कल्पना विराट होती जायेगी। जैसे-जैसे हमारे चित्त का विस्तार होता जायेगा, वैसे-वैसे ये बढ़ते जायेंगे। ये साधारण तत्त्व नहीं हैं—ये कल्पतरु है। 'राम' का वर्णन अनेक नाटककारों-कवियों-लेखकों ने किया है और करेंगे। आदि से अन्त तक जैसे-जैसे मानव-मस्तिष्क का विस्तार होता जायेगा, वैसे-वैसे 'कल्प-पुरुष' का विस्तार होता जायेगा। इसीलिए गोस्वामी तुलसीदास ने कहा :

राम मनुज कस रे सठ बंगा ।

धन्वी काम नदी पुनि गंगा ॥

ये सब मानसिक है। जैसे-जैसे मानसिक विस्तार होगा, वैसे-वैसे ये और बढ़ते जायेंगे। तुलसीदासजी कहते हैं (भरद्वाज मुनि याज्ञवल्क्य से कहते हैं) :

चाहहु सुनै राम गुण गूढ़ा ।

कीन्हहु प्रसन्न मनहु अति मूढ़ा ॥

रामायण के वर्णन के बाद कथा समाप्त हो जानी चाहिए थी, लेकिन पार्वती ने कहा कि अभी सन्देह दूर नहीं हुआ, इसलिए तुलसीदासजी ने कथा को आगे बढ़ाया। तुलसीदासजी कहते हैं :

रामचरित जे सुनत अघाही ।

रस विसेष जाना तिन्ह नाही ॥

कोई रस-विशेष है जिसकी ओर तुलसीदासजी अपने पाठक का ध्यान ले जाते हैं। जब सन्देह दूर हो जाता है तो रामायण भी समाप्त हो जाती है। तुलसीदासजी कहते हैं कि सन्देह-तम का नाश एक दिन में नहीं होगा, बल्कि इसके लिए अनन्त काल तक श्रवण, मनन, भजन करना होगा, तब अज्ञान-रूपी तम का नाश होगा (विभीषण राम से कहता है) :

सहज पापमय तामस देहा ।

यथा उलूकहि तम पर नेहा ॥

राम के ससर्ग में आते ही सम्पूर्ण सशय का नाश हो जाता है :

रामकथा सुंदर करतारी ।

सशय बिहग उडावनहारी ॥

“राम की कथा ऐसी ताली है जिसके बजाते ही संशयरूपी पक्षी उड़ जाते हैं ।”

[काशी हिन्दू विश्वविद्यालय में मानस चतुश्शती समारोह]

जनवरी 1974 का उद्घाटन-भाषण]

—तुलसी : सन्दर्भ और समीक्षा (म डॉ. विभुवनसिंह, 1976) से साभार

अनुक्रमणिका

सूर-साहित्य

अचिन्त्य भेदाभेद 149
 अद्वैतवाद 148, 152-153
 अप्रेम 117
 अभिनव गुप्त 72, 73, 131
 अभिज्ञान शाकुन्तल दे. कालिदास
 अमृत सरोवर 155
 अलंकार सर्वस्व दे. हय्यक
 अलकापुरी 117
 अविद्या 152, 190
 आभीर 29-33
 आक्योलोजिकल सर्वे आफ इण्डिया, 35
 आह्लादिनी शक्ति 176
 ओझा गोरीशंकर हीराचन्द 34
 इण्डियन ड्रामा—दे. कीथ ए. वी.
 इसिकुल हृद 28, 76
 ईश्वर 130, 137-143
 ईसाई धर्म 59, 60-62
 ईसामसीह 30-35, 63, 152
 उज्ज्वल नीलमणि दे. रूप गोस्वामी
 उद्धव 95, 96, 107, 119, 139,
 162, 181
 उपनिषद् 62, 188
 —छान्दोग्य 41
 ऋग्वेद 27, 29, 41

ऐनसाइक्लोपीडिया आफ रिलिजन एण्ड
 एथिक्स 27, 70
 कथावत्थुजातक 41
 कथा सरितसागर 28
 करनेस 75
 कल्याण 47
 कबीरदास 37, 39, 52, 54, 55,
 65, 71, 76, 119, 128,
 129, 167, 173, 182
 कमलाकर 53
 कर्न (डॉ.) 78
 कात्यायन 29
 कामरूपा भक्ति 45, 46
 काम 45, 46
 कालिदास 72, 81, 117, 129
 काव्यप्रकाश दे. मम्मट
 कीथ ए. वी. 31, 37-8, 70-71
 कुमार स्वामी 32
 —कुरुक्षेत्र 97
 कुल्लूक भट्ट 53
 कुम्भनदास 159
 केनेडी 28-33
 केशव 74, 133
 कृष्ण 63

- कृपाराम 74, 75, 159
 कृष्ण कीर्तन दे. चण्डीदास
 क्राइस्ट दे. ईसामसीह
 क्षणिकवाद 142
 गऊघाट 115, 160
 गणगौर 156
 गणपति शास्त्री 35
 गाथा सप्तशती 34, 36
 गार्बे, आर. 37
 ग्रियर्सन, जा. अ. 28-30, 32-33,
 36-38, 59, 61, 69-70, 76,
 78
 ग्राउज, एफ. एस. 121
 गांधी, महात्मा 140
 गीता 29, 34, 37
 गीत-गोविन्द दे. जयदेव
 — गोकुलनाथ 115, 121,
 129, 150
 गोरखनाथ 54, 77
 गोविन्द 29
 गोपीचन्द का गान 80
 गोपेन्द्र 29
 गोपियाँ 111-112, 154, 158
 गोडीय वैष्णव सम्प्रदाय 42, 110-
 114, 174-175
 घनआनन्द 68
 घोष, मनमोहन 72, 125
 चन्दबरदाई 71
 चण्डीदास 75, 82-88, 89, 92,
 101, 128
 चतुर्भुजदास 129
 चैतन्यदेव 36, 42-45, 52, 62,
 74, 149, 152
 चैतन्य चरितामृत 40, 78
 चैतन्य चन्द्रोदय 45
 (श्री) चैतन्य शिक्षामृत 46
 चैतन्य सम्प्रदाय 40, 78
 चौरासी वैष्णवन की वार्ता
 दे. गोकुलनाथ
 जयदेव 36, 75, 79, 82-88, 128
 जगन्नाथ पण्डितराज 81
 जायसवाल, के. पी. 51
 जीवगोस्वामिपाद 40
 जैकोबी, एच. 33, 37
 ज्ञानामृतसार संहिता दे. नारद पांचरात्र
 तत्त्ववाद 138, 140, 148
 तन्त्रवाद 38, 41
 तुकाराम 52, 64
 तुर्यातीत निष्कला 155
 तुलसीदास (गो.) 37, 46, 52, 61-
 62, 68, 76, 115, 119,
 129, 167, 182
 त्रिपुर सुन्दरी 185
 दण्डी 72
 द कनकलता रिब्यू—दे. बोस, मणीन्द्र
 मोहन
 द रिलिजस सैक्ट्स आफ द हिन्दूज
 दे. विल्सन
 दयानन्द स्वामी 140
 दादू 52, 54, 76
 दास 177-178
 दास्य भक्ति 183
 देवी पूजन 156
 द्वैतवाद 187
 ध्वन्यालोक दे. अभिनव गुप्त
 नन्द 30, 92, 162
 नन्ददास 47, 105-110, 183
 नरसी मेहता 152
 नवरत्न दे. मिथुबन्धु
 नाथपण्य 54, 55, 77
 नाट्यवेद 71
 नानक 54, 76, 125

नारद पाचरात्र 35
 नाभादास 79, 122
 नारायण 27-28, 33
 नित्यानन्द 78
 नित्य भेदाभेद 187
 निरंजन मत 54-55
 नेस्टोरियन 37, 69
 पञ्चतन्त्र 34, 36
 पराशक्ति 42
 परकीया प्रेम 40-42
 परमानन्ददास 159
 पापबोध 62
 पारसोली 129
 पाणिनि 33, 35
 पुण्डरीक 27
 पुष्टि मार्ग 187
 पुराण—हरिवंश 28, 30, 36
 वायु 28, 30
 भागवत 28, 36, 40
 विष्णु 29, 36
 पद्म 154-155, 159
 पोस्ट चैतन्य सहजीया कल्ट
 —दे. बोस, मणीन्द्र मोहन
 प्रपञ्च 190-191
 प्रेम 102, 176-179
 प्रेमोदय 48
 प्रस्थानत्रयी 149, 159, 188
 प्रस्थान चतुष्टय दे. बल्लभाचार्य
 प्रीति 177
 बहुलाश्व 49
 बंगभाषा ओ साहित्य दे. सेन दीनेशचन्द्र
 बाउल 39, 80
 बाघरा 54
 बिम्ब 172, 191-192
 बिहारी 157
 बुद्ध 27, 140, 142

वेशरा 54
 बोस, मणीन्द्र मोहन 40, 42, 43
 बौद्ध जातक 27
 बौद्ध विनय 39
 बौद्ध संध 41
 बौद्ध दर्शन 142
 बौद्ध सिद्ध 151
 ब्रज का सांस्कृतिक इतिहास दे. भीतल,
 प्रभुदयाल
 ब्रह्मसूत्र 148-149, 189
 ब्रह्मा 40, 49, 71
 ब्रह्मसंहिता 49
 ब्राह्मण शतपथ 27, 28
 भक्तमाल दे. नाभादास
 भक्ति 179
 भक्ति आन्दोलन 77
 भक्ति रस तरंगिणी 45
 भक्ति रसामृत सिन्धु 44, 49, 177
 भँवरगीत दे. नन्ददास
 भगवद्गीता 148-149, 189
 भट्टनायक 131
 भागवत 45, 49, 51, 150, 159,
 184, 190
 भागवत सम्प्रदाय 36, 39
 भागवतामृत 114
 भारती (पत्रिका) 28
 भावुक 46-47
 भावोत्थ प्रेम 47
 भाव 120, 174
 भामह 72
 भाण्डारकर, आर. जी. 28-36, 42
 भारतीय मध्य युगेर सायना दे. सेन,
 क्षितिमोहन
 भूषण 71
 मध्वाचार्य 36
 मधुर रस 176

- मधुर भक्ति 183
 मध्य युग में राजस्थान और बंगाल
 का आध्यात्मिक सम्बन्ध दे. सेन,
 क्षितिमोहन
 मज्झिम निकाय 41
 मम्मट 43, 46, 81, 92, 126
 मनु 53
 महायान 54, 57, 77, 81, 152
 महाभारत 27-29, 99-100, 170
 महानिर्वाण तन्त्र 158
 मालवा 34
 माधुरी (भाव) 170-171, 191
 मायावाद 149, 188
 मार्टिन हिन्दूइज्म एण्ड इट्स डेट टू
 नेस्टोरियन्स दे. ग्रियर्सन
 मैनुअल आफ बुद्धिज्म दे. कर्न (डॉ.)
 भीतल, प्रमुदयाल 155
 मिश्र, मोहनलाल 75
 मिश्र, बन्धु 71
 मीराबाई 52-61
 मीननाथ 54
 मेघातिथि 54
 योगी 56
 यशोदा 92, 94, 99-105, 158,
 160, 162, 185
 रति (भाव) 49, 113, 184
 रघुनन्दन 53
 रसस्थानि 68, 142
 रवीन्द्रनाथ ठाकुर 39, 68, 69, 87,
 123, 163
 राग 176
 रागानुगा भक्ति 44, 46
 राधा, राधिका 34-36, 39, 50,
 82-99, 113, 177
 रासलीला 105
 राम 131
 रामानुज 36-37
 रामानन्द 36-37, 46, 52, 76
 रुक्मिणी 97
 रुय्यक 72
 रूप गोस्वामी 43, 74, 110-113
 रैदास 76
 लांगुरिया देवी 156-157
 बराहमिहिर 29
 बल्लभ सम्प्रदाय 40
 बल्लभाचार्य 36, 39, 44, 52, 65-
 104, 115, 147-150, 152,
 159, 166, 185, 187, 189-
 190
 व्यास 51
 व्याससूत्र 189
 वृष्णि 29-30
 वात्सल्य (भाव) 50
 वासुदेव 27-29, 33
 विक्रमादित्य 34
 विज्ञानेश्वर 53
 विन्दरत्न 35, 37
 विद्यापति 75, 82-88, 92, 128
 वित्सन 121
 विसिष्टाद्वैत 187
 विष्णु 27, 28, 33
 विस्वनाथ (आ.) 41, 73
 बेबर 30-32, 70
 बैद्यी (भक्ति) 44-46
 वैष्णव सम्प्रदाय 38, 39
 वैष्णवीज्म-शैविज्म एण्ड मादनर
 रित्तिजस सिस्टम्स दे. भाग्यारकर
 बृहद् भागवतामृत 183
 सरुराचार्य 149, 186
 शाण्डिल्य सूत्र 37
 श्यामा दे. राधा, राधिका
 शास्त्री, हरप्रसाद 128

शुक्ल, रामचन्द्र 75, 79, 152
 शुद्धाद्वैत 187
 सखा 178
 सखी 48, 50, 154, 177-178
 तथा दे. गोपियाँ
 सख्य भक्ति 183
 सख्य रस 178
 समाधि भाषा 149, 157, 189,
 190
 सम्बन्ध रूपा भक्ति 45, 46
 संभूत 173
 सन्ध्या भाषा 151
 सरस्वती, मधुसूदन 179
 सहजवाद 38, 57
 सहजयान 78
 सत्येन्द्र (डॉ.) 158
 स्टेनकोतो 35
 स्वकीया (भाव) 42
 स्वभाव 49

स्मार्त पन्थ 59
 सम प्राबल्य आफ इण्डियन लिटरेचर
 दे. विन्टरनिट्ज
 साकृत्यायन, राहुल 128
 साहित्य दर्पण दे. विश्वनाथ (आ.)
 सिंह, भगवतीप्रसाद 175
 सिंह, शिवप्रसाद 159
 सीता 131
 सूरदासेर प्रार्थना दे. रवीन्द्रनाथ ठाकुर
 सूफीमत 56, 64
 सुबोधिनी टीका 187
 सेन दीनेशचन्द्र 78-79, 88
 —क्षितिमोहन 28, 39, 54,
 78, 80
 —यामिनी कान्त 136
 हरिश्चन्द्र, भारतेन्दु 122
 हित तरंगिणी दे. कृपाराम
 हिन्दी शब्दसागर दे. शुक्ल, रामचन्द्र
 हेमाद्रि 53

कबीर

अंकुर 279; -द्वीप 242
 अंगुष्ठमात्र पुरुष 277
 अग्नि 234, 263; -चक्र 232
 अचिन्त 239; -द्वीप 242
 अच्छर 239
 अजब योग 298
 अतद्व्यावृत्ति 276
 अद्वैतवाद 274 (आ.)
 —रामानन्दीय ? 274; —

तुलसीदास का 274; —अध्यात्म
 रामायण का 274-275
 अनन्तलोक 361
 अनन्यभक्ति 275
 अनहद नाद 234
 अनाहत नाद 221, 234
 अन्नमय कोष 280, 230
 अपरं ब्रह्म 276
 अपरा विद्या 277

- अमरवाक्यी 236
 अमृत 269; -रस 236
 अरण्यद्वीप 242, 244
 अरुणती 264
 अयधू 216
 अवधूत 217-218, 220
 अवधूती 233; -वृत्ति 218, 259
 अवस्थाएँ 232
 अविद्या 282
 असत्कार्यवाद टि. 274
 असत्ख्यातिवाद टि. 274
 असी 264
 असीम का प्रेम (आ.) 364
 अहंकार 278
 आकाश 269
 आद्यैतिक 265
 आज्ञावक्र 232
 आठ पुरियाँ (टि.) 280
 आत्मविज्ञान 276
 आत्मसमर्पण (आ.) 312
 आत्मा 276
 आदिमंगल 252, 253
 आदेश 220, 221
 आद्याशक्ति 242
 आनन्द 255, 277
 आनन्दमय कोप 280
 आरम्भवाद (टि.) 274
 आर्यभट्ट 276
 आलम 243
 आश्रमभ्रष्ट जातियाँ 206, 207
 आसन 235
 इंगला-पिंगला 233
 इच्छा 239; -द्वीप 242
 इसलाम 330; —की विशेषता 331;
 —की अन्य धर्मों से तुलना 331, 332; —का प्रभाव 303; —
 की प्रतिक्रिया 332, 337
 ईश्वर 282, 283; —के नाम संस्कार 305
 ईश्वरी 264
 उत्तम अधिकारी 284, 288
 उन्मुनि रहनी 237
 उन्मुनि की तारी 318
 उपासना 280, 284
 उत्पत्ती 261, 265
 उल्टा घाना 268
 उल्टी गंगा 268
 एकेश्वरवाद 292, 304
 ओंकार 269; -पर योगमह 224; -पर कबीरमत 224, 277; -का तत्व 239
 ओषा घड़ा 269
 कबीर—के फूल की प्रसिद्धि 207; —का मत और पुराण 371; —और तुलसीदास 289; —के मत पर अनिश्चयता का आरोप 292; —में अनन्यसाधारण तत्त्व 305; —की व्याकुलता 306; —के भगवान् 315; —का व्यक्तित्वविश्लेषण 322; —का प्रेम 318; —का आक्रमण 364; —के व्यंग 320; —का प्रेमातिशय 318; —का आक्रामक रूप 364; —का एकत्व प्रयत्न 365; —का सर्वधर्म-समन्वय 366; —का भक्तरूप 366, 370; —का अटपटापन 370, 371; —का क्रान्तिकारी रूप 371; —के सम्प्रदाय में प्रचलित सिद्धान्त 373 (आ.)
 कर्म 281, 283
 कर्मोन्धिय 278

- कल्पलता 264
 काजी 305
 कापालिका 226
 कालचक्रयान 216
 काण्ड 264
 कुटिलागी 264
 कुण्डलिनी 232;—का मार्ग 233
 का मायाप्रतीकत्व 284, 285;
 —का विद्वद्व्यापक रूप 232
 कुण्डली 264
 कुलीन 262
 कूटवाणी 264
 कूटस्थ 383 टि.;—का जीव से भेद
 383
 कूर्म 240, 241
 केवल 235;—अवस्था 253
 कैलास 232, 233
 कोश नी 374
 क्रममुक्ति 276
 क्षुरिका 221
 खग 264
 खप्पर 220
 खसम 257, 258, 259, 260
 खेचरी मुद्रा 235, 236
 गंगा 262, 264
 गगनगुफा 319
 गगनमण्डल 232
 गगनोपम भाव 259, 260
 गज 264
 गुण तीन पक्के 373
 गुफा 269
 गुरु 220
 गया 264
 गोमास-भक्षण 262
 घरनी 259, 260-61
 चन्द्र 262;
 =ब्रह्मरंध्र 264; अंग 264
 चक्र (छः) 232
 चाण्डाली वृत्ति 259
 चित् 276, 277
 चित्रिणी 238
 छूत 299, 300
 छेरी 264
 जल 268
 जबरुत 242
 जमुना (दे. यमुना)
 जाहूत 244
 जीव,—का सत्यस्वरूप 373
 —का बद्धभाव 234
 जीवन्मुक्त 284
 जोगी (जोगिया) 206
 —जाति 207;—का विद्वास
 208;—की पोथियाँ 209
 जोगीड़ा 228
 ज्ञान 278
 ज्ञानमय कोप 279, 374
 ज्ञानमार्गी भक्त 308
 ज्ञानेन्द्रिय 279
 झाँझरी द्वीप 242, 244
 टकसार वाणी 213, 241
 तत्त्वमसि 232
 तत्त्व (पाँच पक्के) 373
 त्रिकोण चक्र 232
 त्रिदेवोत्पत्ति 241
 त्रिवेणी 264
 त्वचाज्ञान 241
 दर्शन 221
 दिन 264
 दिवस 264
 दुःख का राजा 348
 दुलहा 264, 267
 दूल्हा 266

देवनिवास 251

देह (छः) 374

द्वैताद्वैत-विलक्षण 223, 224, 225

—कबीर का 250

धरती 268

धर्ममेघ 276

धर्मसाधना 330-31

ध्वनि 287, 299

नटवरबाजी 268

नदी 268

नन्द (सहज्यानी-अर्थ) 267

न-प्रकृति न-विकृति 279

नरक 300, 301

नवग्रह 268

नाग 284

नागिन 284

नाथपद 222, 230, 248

नाथमत 227, 242

—और अद्वैतमत 227-28;—

और स्मार्त-आचार 230;—में

सृष्टि 230 नाद 221;—पर

योगमत 230;—पर तन्त्रमत

232-35;—भेद 235, 236

—के स्वर 236

नाम-रूप 279

नारी 264

नासूत 237

निजपद 301

निरंजन 224;—का अर्थ 238;—

नाथपंथीय 238;—मत के साधु

238;—योगी का परमसाध्य

238;—नामक पद 239,

269;—का कबीर सम्मत अर्थ

242;—की उत्पत्ति 241;

—के नाम 241;—कालपुरुष

242;—की सृष्टि 241;—

ठगरूप 246;—पर यमत्व का

आरोप 246;—विषयक कबीर-

मत 263;—का विवेचन 264;

का वास्तविक अर्थ 267;—का

नागपरक अर्थ 284

निरति 387 (आ.)

निरालम्ब शून्य 271

निर्गुण—का कबीरसम्मत अर्थ 250,

295 (आ.);—का गुण से

अविरोध 358;—की उपासना

285 (आ.)—ग्रह 276,

277;—पर कबीर का मत

284, 285;—राम 285,

297;—का जप 287;—

साधना 339, 340, 341

निर्मम-प्रिय 359

निर्मल वेद 232

निर्वाण 278

निर्विशेष ग्रह 276

निष्काम भक्ति 354

नीर 269

पंडित 301

पंचतन्मात्र 278

पंचस्तोत्र 233

परंग्रह 276

परमपुरुष 221

परमानन्द 256

परमेश्वर 279

पराविद्या 276

परिणामवाद (दि.) 274

पाँच 266;—धाराएँ 233;—पनके

तत्त्व 374

पारख 374;—पद 376

पारथ 264

पारद 264

पारधी 269

- पिंगला 233
 पुत्र 264
 पुरुष 277
 पुस्तकी विद्या 225;—पर योगमत 225, 226;—पर कवीर 225-226, 227, 307
 पूत 264
 पौराणिक मत 298
 प्याला 269, 275
 प्रकृति 278;—पर तंत्रमत 231;—उपनिषद् का मत 279
 प्रकृति-विकृति 279
 प्रणव 235
 प्रथमानन्द 254
 प्रपत्ति 274, 275
 प्रयाग 233
 प्राणमय कोश 280
 प्राणायाम 236
 प्रार्थना 296
 प्रेम—का कारण 337;—का आदर्श 353;—की कुंजी 324;—का मूल्य 343, 344;—सीला 351 (आ.)
 बागाली वृत्ति 259
 बाँझमाता 264
 बालरञ्जा 263
 बालविधवा 262
 बाहूत 243
 बाह्याचार 302, 303 (आ.)
 बिम्ब 268
 बिन्दु (दे. बिन्दु)
 बिलैया 264
 बीज 237;—पर तंत्रमत 231
 बीजक-वाणी 242
 बेहद 365
 ब्रह्मा 297;—ज्ञान 250, 276;—नाड़ी 233, 241;—रंघ 264;—विद्या 274
 ब्रह्मा 234
 भक्त—और हठयोगी 316,—और पतिव्रता 322
 भक्ति 328;—का रामानन्द सम्बन्ध 303, 304;—पर विचार 309, 310;—की शर्त 307, 315;—की प्रतिक्रिया 316;—की साधना 323;—का सामाजिक प्रभाव 333
 भगवान् 287, 320
 भाव (साध्य) 284
 भारतीय संस्कृति 331, 332
 भावाभावविनिर्मुक्तावस्था 258
 भुजंगम 264
 भुजंगी 264
 भौरा 265
 भ्रमर 264
 मच्छ 265
 मजहब 331
 मणिपूरचक्र 232
 मंतग 265
 मत्तगजेन्द्र 264
 मध्यमार्ग 264
 मन 279, 280
 मनोन्मनी 237
 मनोमय कोश 280
 मन्दाधिकारी (आ.) 284
 मरातिव 347
 मलकूत 243
 मस्ती 320-21-22
 महान् 279
 महापथ 264
 महाभूत 279
 महामय 308, 309

- महामुद्रा 262
 महाविन्दु 234
 महामुख 255
 माछ 265
 माता 256;—का सहजयानी अर्थ 267
 मापा 277 (आ.);—प्रकृति 278—का
 औपनिषद अर्थ 280;—विशुद्ध-
 सत्त्वा 282;—अविशुद्ध 282;—
 का कबीरसम्मत अर्थ 283;
 कुण्डलिनीरूपा 283;—का अन्त
 294;—और लीला 336;
 (आ.);—का कारण 336;—ब्रह्म
 का संयोग 373
 मीन 265
 मुकाम (दस) 246, 248
 मुक्ति के पोरिये 376
 मुद्रा 221;— प्रधान० 243
 मुल्ला 303
 मूलज्ञानवाणी 212, 242
 मूलाधार चक्र 232
 मूला 264
 मृत्यु 354
 मोक्ष 276
 यमुना 265
 योग,— का उल्टा मत 261—मे भोग-
 भाव 221;—क्रिया 232;
 —271
 योगी 264; आश्रमभ्रष्ट 336;—
 नाथपन्थी 334;—का मर्म
 229-30
 योनि 235
 यौवन 265
 रसना 235
 राजपथ 265
 राम—290;—पौराणिक 290;
 —रहीम 303, 304;—तत्त्व
 277; सुधारस 272
 रामानन्दी मत 272 (आ.)
 राहूत 244
 रुद्र-विष्णु-ब्रह्मा (तंत्रमत) 231
 रूप और सीमा 356
 रूपक 265
 रोगिया 269
 रोज 264
 ललना 233
 लाहूत 243
 लिंग शरीर 276, 278
 लीला 336;—सम्बन्धी मतभेद 335
 (आ.);—कबीर की 338
 (आ.);—साधना का केन्द्र
 340;—का कबीर सम्मत रूप
 346
 लोकसंस्थान 243, 247
 लौ. 235
 बच्चयान (आ.) 215
 वज्रा 233
 वन 264
 वयनजीवी 233
 वरुण 262
 वामन 277
 वारुणी 261
 विन्दु 234;—पर तंत्रमत 230,
 232;—पर योगमत 230
 विकृति 278
 विभूति 220
 विरजानंद 222
 विस 264
 चित्तवात 274
 विशुद्धाख्य चक्र 232
 विष्णु 235
 वेदपुत्र 242
 वेदान्ततत्त्व (आ.) 265

- वोजूद (वुजूद) 250
 व्याघ्र 264
 व्युत्थानकाल 233
 व्योमचक्र 231
 शक्ति 263;—तंत्रसम्मत 231
 शश 269
 शशी 269
 शाम्भवी 265;—शक्ति 234
 शिकारी 264
 शिव 266;—सगुण 231;—निर्गुण 231
 शृंगीनाद 221
 शून्य,—समाधि 237;—केवलावस्था 254;—का विकास 253;—अवस्था 255;—सरोवर 256;—का ब्रह्माण्ड-रूप 355
 शून्यचक्र 232
 शून्यपदवी 264
 शून्यभाव 271
 शून्यमार्ग 264
 शून्याशून्यावस्था 253
 श्मशान 264
 श्रुति (योगमत) 225
 पदकर्म 258
 सकेत,—का कारण 266; साम्प्रदायिक 264-65
 सन्धाभाषा 263
 संसार 356
 सखी 264
 सगुणब्रह्म 276, 277
 सगुणसाधना 340
 सत् 277
 सत्कार्यवाद (टि.) 271
 सत्त्व्यातिवाद (टि.) 271
 सत्यपुरुष 242
 सत्यलोक 244
 सत्संग-सिद्धान्त 301
 सद्गुरु 307
 सन्ध्याभाषा 262
 समतत्त्ववाद 222
 समाधि,—के वाचक 237
 समुद्र 269
 सम्बोधन 214
 सम्यग्दर्शन 276
 सविशेष ब्रह्म 276
 सहज 239-255;—का विकास 255 (आ.);—द्वीप 242;—यान 215 (आ.);—शून्य 216, 254;—साध 271;—भजन 271;—समाधि, 239, 271, 315
 सहजानन्द 216-17, 254
 सहजावस्था 249-259
 सहस्रार चक्र 233
 सहेलरी 264
 साउज 264
 सागर (सायर) 264
 सास 266
 सिंह 264, 269
 सिद्धासन 232
 सियार 264
 सीकस 264
 सुखराज 254
 सुरति 247 (आ.);—कमल 232
 सुरही भञ्जन 237
 सुषुम्ना 232
 सुहृंग 239, द्वीप 242, 244
 सूक्ष्मवेद 225, 246
 सूक्ष्मशरीर 279
 सूक्ष्म सृष्टि 231
 सूधा घड़ा 269
 सूफी साधना 324

542 / हजारोप्रसाव द्विवेदी ग्रन्थावली-4

- | | |
|------------------------------|--------------------------|
| सूर्य 235, 262;—मूलाधार पद्म | स्वाधिष्ठान चक्र 232 |
| 264;—अंग 264 | हस 218, 373;—देह 375 |
| सृष्टि 230, 32, 35 | हठयोग 232-35;—और भक्त |
| सेली 219 | 316,—की प्रतिक्रिया 316; |
| सोमरस 235, 261, 265 | —पर कवीर 322 |
| स्थूल वेद 225, 231 | हरिण 264, 265 |
| स्फोट 232 | हरिणी 267 |
| स्मार्त मत 278 | हस्ती 265 |
| स्वयंभू लिंग 232 | हाहूत 244 |
| स्वर्ग 298 | हिन्दू 180 (आ.) |
| स्वसंवेद 231, 374 | हृदयकमलवासी 277 |

150

[illegible][illegible][illegible][illegible]

[illegible]

४ नवम्बर १९३१। टी। जिल्ला रिजल्ट को पत्र भु
गोर्खादेखिने को नवम्बर १९३१। टी। जिल्ला रिजल्ट को पत्र भु
१९३१। नवम्बर १९३१। टी। जिल्ला रिजल्ट को पत्र भु
नवम्बर १९३१। टी। जिल्ला रिजल्ट को पत्र भु
१९३१। टी। जिल्ला रिजल्ट को पत्र भु
१९३१। टी। जिल्ला रिजल्ट को पत्र भु
१९३१। टी। जिल्ला रिजल्ट को पत्र भु
१९३१। टी। जिल्ला रिजल्ट को पत्र भु
१९३१। टी। जिल्ला रिजल्ट को पत्र भु

[illegible]

दिल्ले हे मा. सं. जी. सं. १९५५ के संकेतित वास्तव्य
दस्तावेजी मुद्रा भुक्तव्य. चीन के संकेतित मुद्रा के
'सामर्थ्य' मिली दिव्याना के संकेतित मुद्रा के
(१५०) के संकेतित मुद्रा.